HENRY CORBIN

FACE DE DIEU, FACE DE L'HOMME

HERMÉNEUTIQUE ET SOUFISME



FLAMMARION
IDÉES ET RECHERCHES
collection dirigée
par
yves bonnefoy

Après de longs séjours en Turquie, Syrie, Liban, Egypte et surtóut Iran, Henry Corbin a été de 1954 à 1974 directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (V° section, Sciences religieuses à la chaire d'islamisme et des religions de l'Arabie où il succède à Louis Massignon). A Téhéran, pendant ces mêmes années, il organisait le département d'iranologie de l'Institut franco-iranien où il anima la «Bibliothèque iranienne» qui publie, en persan, pehlvi ou arabe, des textes inédits ou insuffisamment édités (ainsi les **Œuvres philosophiques et mystiques** de Sohrawardi), autant que des études originales d'Henry Corbin lui-même (**Avicenne et le récit visionnaire**, 1954). Henry Corbin a poursuivi son activité dans le cadre de la nouvelle Académie impériale iranienne de Philosophie, dont il était membre et où il occupait la charge de directeur de la Bibliothèque iranienne. Parmi ses nombreux travaux, on peut citer : les premières traductions de Heidegger en France, puis **Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite**, 1961 ; **L'Homme de lumière dans le soufisme iranien**, 1971 ; **L'Histoire de la philosophie islamique**, 1964-74 ; et récemment, le monumental **En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques** (4 vol.), 1971-73, sans oublier de multiples contributions à diverses publications ou associations savantes, notamment aux conférences Eranos et à l'université libre de Saint-Jean de Jérusalem.
Henry Corbin est décédé le 7 octobre 1978, à l'âge de 75 ans, laissant de nombreux travaux, dont certains inachevés.

Œuvres de HENRY CORBIN parues aux Éditions Flammarion :

L'IMAGINATION CRÉATRICE DANS LE SOUFISME D'IBN'ARABI
TEMPLE ET COMTEMPLATION. ESSAIS SUR L'ISLAM IRANIEN

FACE DE DIEU
FACE DE L'HOMME

Publié avec le concours du Centre national des Lettres

DU MÊME AUTEUR

Histoire de la philosophie islamique (coll. « Idées »). 1[re] partie : « Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198) », Gallimard 1964. — 2[e] partie : « Depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours », Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie III, Paris, Gallimard, 1974.

En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques. Paris, Gallimard, 1971-1973, en quatre volumes.

L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, 2[e] édition. Paris, Flammarion, 1977.

Temple et contemplation. Paris, Flammarion, 1981.

L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques de Sohravardî, traduits du persan et de l'arabe (Documents spirituels, 14). Paris, Fayard, 1976.

Corps spirituel et Terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, 2[e] édition. Paris, Buchet-Chastel, 1979.

Philosophie iranienne et philosophie comparée. Paris, Buchet-Chastel, 1978.

La philosophie iranienne islamique aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. Paris, Buchet-Chastel, 1981.

L'Homme de lumière dans le soufisme iranien, 2[e] édition. Chambéry, éditions Présence ; Paris, Libr. de Médicis, 1971 (épuisé).

Le Paradoxe du monothéisme. Paris, éditions de l'Herne, 1981.

Cahier de l'Herne, n° 39. Consacré à Henry Corbin ; 1981, nombreux inédits.

Trilogie ismaélienne (Bibl. iranienne, n° 9). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961.

Mollâ Sadrâ Shîrâzî. *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, édition et traduction (Bibl. iranienne, n° 10). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964.

Avicenne et le Récit visionnaire, 2[e] édition. Paris, Berg international, 1979.

Temps cyclique et gnose ismaélienne. Paris, Berg international, 1982.

HENRY CORBIN

FACE DE DIEU
FACE
DE L'HOMME

HERMÉNEUTIQUE ET SOUFISME

Publié avec le concours du Centre national des Lettres

FLAMMARION

TRANSCRIPTIONS

Tous les termes transcrits de l'arabe ou du persan, aussi bien que les noms propres, ont été normalisés. Rappelons que le *s* a toujours le son dur ; le *h* est toujours aspiré ; le *kh* (éventuellement le *x*) équivaut au *ch* allemand (*v.g.* dans *Mittwoch*) ou à la *jota* espagnole ; ne jamais le prononcer comme un simple *k*. La voyelle *û* doit se prononcer comme *ou* en français.

ISBN 2-08-210716-7

Printed in France

AVANT-PROPOS

Tout comme *Temple et Contemplation*, ce volume réunit des essais qui étaient devenus, sinon introuvables, du moins réservés au public spécialisé. Il était dans l'intention d'Henry Corbin d'en composer un livre, dominé par la triple fonction, de l'Imâm, du Paraclet et du monde imaginal.

C'est dire que l'ensemble révèle une cohérence intime, l'ultime interrogation du philosophe sur l'eschatologie des Religions du Livre.

Il ne revient pas à l'éditeur de se substituer à H. Corbin pour tenter de manifester en profondeur comment les thèmes s'entrelacent, renvoient les uns aux autres comme autant de miroirs de cette réalité qui ne cessa de l'inquiéter, et sur laquelle porte au fond toute sa méditation: la différence ontologique, et cependant, le rapport paradoxal, entre le *Deus absconditus* et le *Deus revelatus*. «Face de Dieu» et «Face de l'Homme» sont les deux partenaires de la Révélation. Comment l'Islam spirituel conçoit-il cette Révélation, et comment construit-il une théologie négative où les différents univers hiérarchisés préservent, tout à la fois, la distance de la divinité cachée, et la présence de la divinité révélée? Quelle leçon cette philosophie prophétique et imâmologique du shî'isme porte-t-elle, et quelle aide en recevons-nous, pour une meilleure compréhension de l'eschatologie du christianisme, et notamment des théologies de l'Incarnation? autant de questions qui sont au cœur de ce livre, et que lui seul peut introduire.

Cependant, il peut paraître surprenant de voir rassemblés, autour de l'essai «Face de Dieu et Face de l'homme» quatre autres études dont les préoccupations semblent fort éloignées. Mais il n'en est rien.

«*Mundus imaginalis* ou l'Imaginaire et l'Imaginal» est, certes, une synthèse des analyses qui permettent

à H. Corbin d'affirmer la différence entre l'Imagination Agente, créatrice d'un univers séparé, mais réel, et l'Imagination, — faculté de l'âme dans la tradition *occidentale*. Mais il s'agit surtout d'explorer les « topographies » du *Huitième Climat* et de montrer qu'il n'y aurait pas d'imâmologie shî'ite dans le *mundus imaginalis*, pas plus que celui-ci n'a de sens hors d'une théologie apophatique, et d'une anthropologie mystique.

Cette anthropologie est au cœur de « l'Idée du Paraclet en philosophie iranienne ». Il s'agit de révéler l'existence d'une visée « johannique » dans le continent islamique, et d'esquisser, de façon exemplaire, une herméneutique de l'eschatologie paraclétique, non plus limitée au seul christianisme, mais déployée dans l'univers des gnoses des trois Religions du Livre.

Cette « Herméneutique comparée » est l'aboutissement des recherches d'Henry Corbin sur le sens et la portée de la phénoménologie. Il en expose les principes, et en démontre la fécondité dans l'essai consacré à l'étude du *ta'wîl* des ismaéliens et de l'exégèse de Swedenborg. Et voici que la thématique révélée n'est autre, chez les uns comme chez l'autre, que le monde intermédiaire des angélophanies et des théophanies : la Face de Dieu est, *eo ipso*, la Face de l'Homme .

Cette herméneutique suppose un « principe d'arrachement » au monde et à l'histoire. Thème central des gnoses qui devient celui de l'essai « De l'Epopée héroïque à l'Epopée mystique ».

Le livre s'ouvre sur le *mundus imaginalis* et s'achève sur le thème qui commande tous les autres : celui du Paraclet. Une courbe se révèle, qui *intègre* la pluralité des Formes visionnaires et l'unicité du Pôle, — terme et finalité authentique de la spiritualité islamique. Ainsi les essais qui composent ce volume sont-ils intimement solidaires. Ajoutons enfin que ce livre est destiné, comme toute l'œuvre d'Henry Corbin, non point à entretenir les barrières entre la science des Religions et la recherche métaphysique, mais au contraire à les vaincre.

C. J.

MUNDUS IMAGINALIS ou L'IMAGINAIRE ET L'IMAGINAL

En proposant pour titre de cet entretien les deux mots latins *mundus imaginalis,* mon intention est de thématiser un ordre de réalité précis, correspondant à un mode de perception précis, parce que la terminologie latine offre l'avantage de nous fournir un point de repère technique et fixe, auquel nous pouvons rapporter et mesurer les divers équivalents, plus ou moins flottants, que nous suggèrent nos langues occidentales modernes.

D'emblée, j'en ferai l'aveu. Le choix de ces deux mots s'est imposé à moi, depuis un certain temps déjà, parce qu'il m'était impossible, pour ce que j'avais à traduire ou à dire, de me contenter du mot *imaginaire.* Ceci n'est nullement une critique à l'adresse de ceux d'entre nous que l'usage de la langue contraint de recourir à ce mot, puisque nous essayons justement ensemble de le revaloriser en un sens positif. Quels que soient nos efforts cependant, nous ne pouvons empêcher que, dans l'usage courant et non prémédité, le terme *imaginaire* équivaille à signifier de l'*irréel,* quelque chose qui est et reste en dehors de l'être et de l'exister, bref de l'*utopique.* Et s'il me fallait absolument trouver un autre terme, c'est que, depuis un bon nombre d'années déjà, j'ai été, par vocation et par profession, l'interprète de textes arabes et persans dont j'aurais trahi à coup sûr les intentions, si, pour les traduire, je m'étais contenté purement et simplement, fût-ce avec toutes les

précautions possibles, du terme *imaginaire*. Il me fallait absolument trouver un autre terme, si je ne voulais pas fourvoyer le lecteur occidental qu'il s'agit d'arracher à des habitudes de pensée depuis longtemps acquises, pour l'éveiller à un ordre de choses dont nos colloques de la « Société de symbolisme » ont précisément pour mission de réveiller le sens.

En d'autres termes, si nous parlons couramment en français de l'*imaginaire* comme de l'irréel, de l'utopique, ce doit être là le symptôme de quelque chose. Un quelque chose en contraste de quoi nous pourrions brièvement examiner ensemble l'ordre de réalité que je désigne comme *mundus imaginalis*, ce que nos théosophes en Islam désignent comme le « huitième climat » ; nous examinerons ensuite l'organe qui perçoit cette réalité, à savoir la conscience imaginative, l'Imagination *cognitive* ; et finalement nous retiendrons quelques exemples, parmi beaucoup d'autres, certes, qui nous proposent la topographie de ces intermondes, tels que les ont vus ceux qui y sont *réellement* allés.

I. « Nâ-kojâ-Âbâd » ou le « huitième climat »

Je viens de rappeler le mot *utopique*. Chose étrange, ou exemple décisif, nos auteurs se servent en persan d'un terme qui semble en être le calque linguistique : *Nâ-kojâ-Âbâd*, le « pays du Non-où ». Et pourtant il s'agit de tout autre chose que d'une *utopie*.

Prenons les très beaux récits, à la fois récits visionnaires et récits d'initiation spirituelle, composés en persan par Sohravardî, le jeune shaykh qui fut, au XIIe siècle, le « résurrecteur de la théosophie de l'ancienne Perse » en Iran islamique. Chaque fois, le visionnaire se trouve, dès le début du récit, en présence d'un personnage surnaturel d'une grande beauté, auquel il demande *qui* il est et d'*où* il vient. Ces récits illustrent essentiellement l'expérience du gnostique, vécue comme l'histoire personnelle de l'Étranger, du captif qui aspire à retourner chez lui.

Au début du récit que Sohravardî intitule *L'Ar-*

change empourpré[1], le captif, qui vient d'échapper à la surveillance de ses geôliers, c'est-à-dire de quitter momentanément le monde de l'expérience sensible, se trouve dans le désert en présence d'un être à qui il demande, puisqu'il voit en lui toutes les grâces de l'adolescence : « D'où viens-tu ? ô Jouvenceau ! » Il reçoit cette réponse : « Comment ? Je suis l'aîné des enfants du Créateur (en termes gnostiques le *Protoktistos*, le Premier-Créé) et tu m'appelles jouvenceau ? » Là même, dans cette origine, est le mystère de la couleur rouge pourpre que revêt son apparition : celle d'un être de pure Lumière dont la ténèbre du monde créaturel atténue l'éclat en la pourpre du crépuscule. « Je viens d'au-delà de la montagne de *Qâf*... C'est là que tu fus toi-même à l'origine, et c'est là que tu retourneras, lorsque tu seras enfin débarrassé de tes liens. »

La montagne de *Qâf*, c'est la montagne cosmique, constituée de sommet en sommet, de vallée en vallée, par les Sphères célestes emboîtées les unes dans les autres. Alors, quel est le chemin pour en sortir ? Quelle est la distance ? « Si longtemps que tu ailles, est-il répondu, c'est au point de départ que tu arriveras de nouveau », comme la pointe du compas revenant sur elle-même. Est-ce là simplement partir de soi-même pour arriver à soi-même ? Pas tout à fait. Entre les deux, un grand événement aura tout changé ; le *moi* que l'on retrouve là-bas, c'est celui qui est au-delà de la montagne de *Qâf*, un moi supérieur, *moi* « à la seconde personne ». Il aura fallu comme Khezr (ou Khaḍir, le mystérieux prophète, l'éternel migrateur, Élie ou sa doublure) se baigner dans la Source de la Vie. « Celui qui a trouvé le sens de la Vraie Réalité, celui-là est arrivé à cette Source. Lorsqu'il émerge de la Source, il a atteint l'Aptitude qui le rend pareil au baume dont tu distilles une goutte dans le creux de ta main en tenant celle-ci

1. Cf. in *L'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques*, Paris, Fayard (Documents spirituels 14), 1976, VI, pp. 201-213. Pour l'ensemble des thèmes traités ici, voir également notre livre *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard (rééd. 1978), t. IV, Livre VII, « Le Douzième Imâm et la chevalerie spirituelle ».

face au soleil, et qui alors transpasse au revers de ta main. Si tu es Khezr, à travers la montagne de *Qâf*, sans peine, toi aussi, tu peux passer. »

Voici maintenant que deux autres récits mystiques donnent un nom à cet au-delà de la montagne de *Qâf*, et c'est ce nom même qui marque la transformation de la montagne cosmique en montagne *psycho-cosmique*, c'est-à-dire le passage du cosmos physique à ce qui est le premier niveau de l'univers spirituel. Dans le récit intitulé *Le Bruissement des ailes de Gabriel* de nouveau apparaît la figure qui, chez Avicenne, se nommait *Hayy ibn Yaqzân* (Vivant, fils de Veilleur) et qui, tout à l'heure, était désignée comme l'Archange empourpré. La question qu'il faut poser est posée, et la réponse est celle-ci : « Je viens de *Nâ-kojâ-Âbâd*[2]. » Enfin, dans le récit intitulé *Vade-mecum des Fidèles d'amour (Mu'nis al-'oshshâq)*, mettant en scène une triade cosmogonique dont les *dramatis personae* sont respectivement Beauté, Amour, Tristesse, voici que Tristesse se présente à Ya'qûb pleurant Joseph au pays de Chanaan. À l'interrogation : « De quel horizon as-tu pénétré jusqu'ici ? » même réponse : « Je viens de *Nâ-kojâ-Âbâd*. »

Ce terme de *Nâ-kojâ-Âbâd* est un terme étrange. Il ne figure pas dans les dictionnaires persans, et il a été forgé, autant que je sache, par Sohravardî lui-même, avec les ressources de la plus pure langue persane. Littéralement, je le précisais tout à l'heure, il signifie la cité, le pays *(âbâd)* du Non-où *(Nâ-kojâ)*. C'est pourquoi nous sommes bien ici en présence d'un terme qui, à première vue, peut nous apparaître comme l'équivalent exact du terme *ou-topia*, lequel, de son côté, ne figure pas dans les dictionnaires grecs classiques, et fut forgé, par Thomas Morus, comme un nom abstrait pour désigner l'absence de toute localisation, de tout *situs* donné dans un espace explorable et contrôlable par l'expérience de nos sens. Étymologiquement et littéralement, il serait peut-être exact de traduire *Nâ-kojâ-Âbâd* par *Outopia*, utopie, et pourtant, quant au concept, quant à

2. Cf. *L'Archange empourpré*, VII, pp. 227-239.

l'intention et quant à la signification vécue, je crois que nous commettrions un contresens. Il m'apparaît donc capital d'essayer au moins de pressentir pourquoi ce serait un contresens.

Il s'agit là même d'une précision indispensable, si nous voulons pressentir le sens et la portée réelle d'informations multiples concernant les topographies explorées à l'état visionnaire, à l'état intermédiaire entre la veille et le sommeil, entre autres les informations qui, chez les spirituels de l'Islam shî'ite, concernent le «pays de l'Imâm caché». Une précision qui, en nous rendant attentifs à une différentielle affectant toute une région de l'âme, et partant toute une culture spirituelle, nous conduirait à nous demander: à quelles conditions ce que nous appelons couramment une utopie, et par voie de conséquence le type d'homme utopiste, est-il possible? Comment et pourquoi fait-il son apparition? Je me demande, en effet, si l'on en trouverait l'équivalent dans l'ensemble de la pensée islamique sous sa forme *traditionnelle*. Je ne crois pas, par exemple, que lorsque Fârâbî, au Xe siècle, décrit la «Cité parfaite», ou bien lorsque le philosophe andalou Ibn Bâjja (Avempace), au XIIe siècle, reprend le même thème dans son *Régime du solitaire*[3], je ne crois pas que ni l'un ni l'autre projettent ce que nous appelons aujourd'hui une *utopie* sociale ou politique. Pour les entendre ainsi, je crains qu'il ne faille les soustraire à leurs présuppositions et perspectives propres, pour leur imposer les nôtres, nos propres dimensions; avant tout, je crains qu'il ne faille s'être résigné à confondre la Cité spirituelle avec une Cité imaginaire.

Le mot *Nâ-kojâ-Âbâd* ne désigne pas quelque chose comme de l'être inétendu, à l'état ponctiforme. Le mot persan *âbâd* signifie bien une *cité*, un pays cultivé et peuplé, donc une étendue. Ce que désigne ainsi Sohravardî comme se trouvant «au-delà de la montagne de *Qâf*», c'est ce que lui-même, et avec lui toute la tradition théosophique de l'Islam, se représente comme l'ensemble des cités mystiques de

3. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Paris, Gallimard, 1964, pp. 222 ss., 317 ss.

Jâbalqâ, Jâbarsâ et Hûrqalyâ. Topographiquement, il est précisé que cette région commence « à la surface convexe » de la IXᵉ Sphère, la Sphère des Sphères, ou Sphère qui englobe l'ensemble du cosmos. Cela veut dire qu'elle commence au moment précis où l'on sort de la Sphère suprême qui définit toute orientation possible dans notre monde (ou de ce côté-ci du monde), la « Sphère » à laquelle se réfèrent les points cardinaux célestes. Il est évident qu'une fois franchie cette limite, la question *« où ? » (ubi, kojâ)* perd son sens, du moins le sens dans lequel elle se pose dans l'espace de notre expérience sensible. D'où le nom *Nâ-kojâ-Âbâd :* un lieu hors du lieu, un « lieu » qui n'est pas contenu dans un lieu, dans un *topos,* permettant de répondre, par un geste de la main, à la question *« où ? ».* Mais justement, lorsque nous disons « sortir du *où* », qu'est-ce que cela veut dire ?

Il ne peut s'agir, certes, d'un déplacement local[4], d'un transfert corporel d'un lieu dans un autre lieu, comme lorsqu'il s'agit de lieux contenus dans un même espace homogène. Comme le suggère, à la fin du récit de Sohravardî, le symbole de la goutte de baume exposée dans le creux de la main face au soleil, il s'agit de rentrer, de passer à l'intérieur, et en passant *à l'intérieur,* de se retrouver paradoxalement *au-dehors,* ou, dans le langage de nos auteurs, « à la surface convexe » de la IXᵉ Sphère, autrement dit « au-delà de la montagne de *Qâf* ». Le rapport en cause est essentiellement celui de l'extérieur, du visible, de l'exotérique (en grec *ta exô,* arabe *ẓâhir)* avec l'intérieur, l'invisible, l'ésotérique (en grec *ta esô,* arabe *bâṭin),* ou encore du monde naturel avec le monde spirituel. Sortir du *où,* de la catégorie *ubi,* c'est quitter les apparences extérieures ou naturelles qui enveloppent les réalités intérieures cachées, comme l'amande est cachée sous l'écorce. Cette

4. C'est pourquoi la représentation de la Sphère des Sphères, en astronomie péripatéticienne ou ptoléméenne, n'est qu'une indication schématique ; elle continue de valoir, même une fois cette astronomie abandonnée. Cela veut dire que si « haut » que l'on puisse parvenir avec les fusées et les spoutniks, l'on n'aura jamais progressé d'un pas vers *Nâ-kojâ-Âbâd,* car le « seuil » n'aura pas été franchi.

démarche, c'est pour l'Étranger, le gnostique, revenir *chez lui,* ou du moins tendre à ce retour.

Mais, chose étrange, ce passage une fois accompli, il se trouve que désormais c'est cette réalité auparavant intérieure et occultée qui se révèle comme enveloppant, environnant, contenant ce qui était tout d'abord l'extérieur et le visible, puisque par l'*intériorisation* l'on est désormais *sorti* de cette réalité *extérieure.* Désormais c'est la réalité spirituelle qui enveloppe, environne, contient, la réalité dite matérielle. C'est pourquoi la réalité spirituelle n'est pas «dans le *où*». C'est le *«où»* qui est en elle. Ou plutôt, elle est elle-même le *«où»* de toutes choses ; elle n'est donc pas elle-même dans un lieu, elle ne tombe pas sous la question *«où ?»,* la catégorie *ubi* référant à un lieu *dans* l'espace sensible. Son lieu (son *âbâd)* par rapport à celui-ci, c'est *Nâ-kojâ* (Non-où), parce que son *ubi* par rapport à ce qui est *dans* l'espace sensible est un *ubique* (partout). Lorsque nous avons compris cela, nous avons compris peut-être l'essentiel pour suivre la topographie des expériences visionnaires, en distinguer le sens (c'est-à-dire à la fois la signification et la direction), et pour distinguer aussi quelque chose d'essentiel, à savoir ce qui différencie les perceptions visionnaires de nos spirituels (Sohravardî et tant d'autres) à l'égard de tout ce que notre vocabulaire moderne fait rentrer sous l'acception péjorative de créations, d'imaginations, voire de délires *utopiques.*

Mais alors, ce dont il faut commencer par nous défaire, dans la mesure où nous le pouvons, fût-ce au prix d'un combat repris chaque jour, c'est de ce que l'on peut appeler le «réflexe agnostique» chez l'homme occidental, parce que celui-ci a consenti au divorce entre la *pensée* et l'*être.* Que de théories récentes s'originent tacitement à ce réflexe, grâce auquel nous espérons échapper à la réalité *autre* devant laquelle nous mettent certaines expériences et certains témoignages — et lui échapper, dans le cas même où nous en subissons secrètement l'attirance, en lui donnant toutes sortes d'explications ingénieuses, sauf une seule, celle qui lui permettrait de nous signifier vraiment, avec son existence, ce qu'elle *est* !

Pour qu'elle nous le signifie, il nous faut, en tout cas, disposer d'une cosmologie à la mesure de laquelle restent encore inférieures les données les plus prodigieuses de la science de nos jours, concernant l'univers physique. Car, tant qu'il s'agit de celui-ci, nous restons liés au mode d'être de ce qui est « de ce côté-ci de la montagne de *Qâf* ». Ce qui distingue la cosmologie traditionnelle des théosophes en Islam, par exemple, c'est que sa structure où s'étagent les mondes et les intermondes « au-delà de la montagne de *Qâf* », c'est-à-dire au-delà des univers physiques, n'est intelligible que pour une existence dont l'*acte d'être* est en fonction même de sa *présence* à ces mondes, car réciproquement, c'est en fonction de cet acte d'être que ces mondes lui sont présents [5]. Quelle dimension doit donc avoir cet *acte d'être* pour être, ou devenir au cours de ses palingénésies futures, le *lieu* de ces mondes qui sont *hors du lieu* de notre espace naturel ? Et tout d'abord quels sont ces mondes ?

Je ne puis me référer ici qu'à quelques textes. On en trouvera un plus grand nombre traduits et groupés dans le livre que j'ai intitulé *Corps spirituel et Terre céleste* [6]. Dans son *Livre des Entretiens,* Sohravardî écrit : « Lorsque tu apprends dans les traités des anciens Sages qu'il existe un monde pourvu de dimensions et d'étendue, autre que le plérôme des Intelligences (c'est-à-dire un monde inférieur encore à celui des pures Intelligences archangéliques), et autre que le monde gouverné par les Âmes des Sphères (c'est-à-dire un monde qui, tout en ayant dimension et étendue, est autre que le monde du phénomène sensible, et supérieur à celui-ci, y compris l'univers sidéral, planètes et "astres fixes"), un monde où se trouvent des cités dont il est autant dire

5. Sur cette notion de présence, cf. spécialement notre introduction à Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (*Kitâb al-Mashâ'ir*), éd. et traduction française (Bibliothèque Iranienne, vol. 10), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964, index s.v.

6. Voir l'ensemble de notre ouvrage *Corps spirituel et Terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite,* Paris, Buchet-Chastel, 2e éd., 1979, notamment les textes des onze auteurs traduits pour la première fois, dans la seconde partie de l'ouvrage.

impossible d'évaluer le nombre, cités parmi lesquelles notre Prophète a lui-même nommé Jâbalqâ et Jâbarsâ, alors ne te hâte pas de crier au mensonge ; car ce monde, il arrive aux pèlerins de l'esprit de le contempler, et ils y trouvent tout ce qui est l'objet de leur désir[7]. »

Ces quelques lignes nous réfèrent à un schéma sur lequel s'accorde l'ensemble de nos théosophes mystiques, un schéma qui articule trois univers, ou plutôt trois catégories d'univers. Il y a le monde physique sensible, englobant aussi bien notre monde terrestre (gouverné par les âmes humaines) que l'univers sidéral (gouverné par les Âmes des Sphères) ; c'est le monde sensible, le monde du phénomène (*molk*). Il y a le monde suprasensible de l'Âme ou des Anges-Âmes, le *Malakût*, dans lequel se trouvent les Cités mystiques que nous venons de nommer, et qui commence « à la surface convexe de la IXe Sphère ». Il y a l'univers des pures Intelligences archangéliques. À ces trois univers correspondent trois organes de connaissance : les sens, l'imagination, l'intellect, triade à laquelle correspond la triade de l'anthropologie : corps, âme, esprit — triade qui règle la triple croissance de l'homme s'étendant depuis ce monde-ci jusqu'à ces résurrections aux autres mondes.

Nous constatons d'emblée que nous n'en sommes plus réduits au dilemme de la pensée et de l'étendue, au schéma d'une cosmologie et d'une gnoséologie limitées au monde empirique et au monde de l'entendement abstrait. Entre les deux vient se placer un monde intermédiaire, celui que nos auteurs désignent comme *'âlam al-mithâl*, monde de l'Image, *mundus imaginalis* : un monde aussi réel ontologiquement que le monde des sens et le monde de l'intellect ; un monde qui requiert une faculté de perception qui lui soit propre, faculté ayant une fonction cognitive, une valeur *noétique*, aussi réelles de plein droit que celles de la perception sensible ou de l'intuition intellectuelle. Cette faculté, c'est la puissance imaginative, celle justement qu'il nous faut nous garder de confondre avec l'imagination que l'homme dit moderne identifie

7. Cf. *ibid.*, p. 147.

avec la « fantaisie » et qui, selon lui, ne secrète que de l'« imaginaire ». Et nous voilà, du même coup, au cœur de notre recherche et de notre problème de terminologie.

Qu'est-ce que cet univers intermédiaire ? Précisément celui dont nous rappelions tout à l'heure la désignation comme « huitième climat »[8]. Pour tous nos penseurs, en effet, le monde de l'étendue perceptible aux sens comprend les *sept climats* de leur géographie traditionnelle. Mais il est encore un autre climat, représenté par ce monde qui, certes, possède étendue et dimensions, figures et couleurs, sans que celles-ci soient perceptibles par les sens, comme elles le sont lorsqu'elles sont les propriétés de corps physiques. Non, ces dimensions, figures et couleurs, sont l'objet propre de la perception imaginative ou des « sens psycho-spirituels » ; et ce monde, pleinement objectif et réel, où tout ce qui existe dans le monde sensible possède son analogue, mais non perceptible par les sens, c'est ce monde que l'on désigne comme le *huitième climat.* Terme suffisamment éloquent par lui-même, puisqu'il signifie un climat *hors* des climats, un lieu *hors* du lieu, hors du *où* (*Nâ-kojâ-Âbâd* !).

Le terme technique qui le désigne en arabe, *'âlam al-mithâl*, peut éventuellement se traduire aussi par *mundus archetypus,* à condition de se garder d'une équivoque. Car c'est le même mot qui sert à désigner en arabe les Idées platoniciennes (interprétées par Sohravardî en termes d'angélologie zoroastrienne). Seulement, lorsque le terme vise les Idées platoniciennes, il est presque toujours accompagné de cette qualification précise : *mothol* (pluriel de *mithâl*) *aflâtûnîya nûrânîya,* les « archétypes platoniciens de lumière ». Lorsque le terme vise le monde du huitième climat, il désigne techniquement, d'une part, les *Images-archétypes* des choses individuelles et singulières ; dans ce cas il se rapporte à la région *orientale* du huitième climat, la cité de Jâbalqâ, où ces Images subsistent, préexistantes et préordonnées au monde sensible. Mais d'autre part, le terme se rapporte aussi

8. Pour ce qui suit, cf. *ibid.*, pp. 103, 106, 112 ss., 154 ss.

à la région *occidentale,* la cité de Jâbarsâ, comme étant le monde ou l'intermonde dans lequel se trouvent les Esprits postérieurement à leur présence au monde naturel terrestre, et comme monde dans lequel subsistent les formes de toutes les œuvres accomplies, les formes de nos pensées et de nos désirs, de nos pressentiments et de nos comportements [9]. C'est tout cet ensemble qui constitue *'âlam al-mithâl,* le *mundus imaginalis.*

Techniquement encore, nos penseurs le désignent comme le monde des « Images en suspens » (*mothol mo'allaqa*). Sohravardî et son école désignent par là un mode d'être propre aux réalités de ce monde intermédiaire, que nous désignerons comme les *Imaginalia* [10]. La précision de ce statut ontologique résulte d'expériences spirituelles visionnaires, auxquelles Sohravardî demande que l'on se rapporte de plein droit, exactement comme en astronomie on s'en rapporte aux observations d'un Hipparque ou d'un Ptolémée. Il fallait bien admettre que formes et figures du *mundus imaginalis* ne subsistent pas à la façon des réalités empiriques du monde physique, sinon la perception en appartiendrait de plein droit au premier venu. On constatait aussi qu'elles ne peuvent subsister dans le monde intelligible pur, puisqu'elles ont étendue et dimension, une matérialité « immatérielle », certes, par rapport à celle du monde sensible, mais enfin une « corporalité » et une spatialité propres (que l'on pense ici à l'expression de *spissitudo spiritualis* chez Henry More, platonicien de Cambridge, expression qui a son équivalent exact chez Ṣadrâ Shîrâzî, platonicien de Perse). Pour la même raison, on excluait qu'elles puissent avoir pour substrat notre seule pensée, et simultanément on excluait qu'elles soient de l'irréel, du néant, sinon nous ne pourrions les discerner, les hiérarchiser, ni porter sur elles de jugements. D'où apparaissait métaphysiquement nécessaire l'existence de ce monde intermédiaire, *mundus imaginalis,* auquel est ordonnée en propre la fonction cognitive de l'Imagination,

9. *Ibid.,* pp. 156 ss., 190 ss.
10. *Ibid.,* pp. 112 ss., 154 ss.

monde dont le niveau ontologique est au-dessus du monde des sens et au-dessous du monde intelligible pur ; il est plus immatériel que le premier, moins immatériel que le second [11]. Et ce fut là toujours quelque chose d'une importance capitale pour tous nos théosophes mystiques. En dépendent en effet pour eux aussi bien la validité des récits visionnaires percevant et relatant des « événements dans le Ciel », que la validité des songes, des rituels symboliques, la réalité des lieux que se compose la méditation intense, celle des visions imaginatives inspirées, des cosmogonies et des théogonies, et par là, en premier lieu, la vérité du *sens spirituel* perçu dans les données imaginatives des révélations prophétiques [12].

Bref, ce monde est celui des « corps subtils » dont la notion s'avère indispensable, si l'on veut se représenter un lien entre l'esprit pur et le corps matériel. C'est ce que vise la désignation de leur mode d'être comme « être en suspens », c'est-à-dire un mode d'être tel que l'Image ou la Forme, étant à elle-même sa propre « matière », est indépendante de tout substrat auquel elle serait immanente à la façon d'un accident [13]. On veut dire par là qu'elle ne subsiste pas comme la couleur noire, par exemple, subsiste par le corps noir auquel elle immane. La comparaison à laquelle recourent régulièrement nos auteurs, est le mode d'apparition et de subsistance des Images « en suspens » dans un miroir. La substance matérielle du miroir, métal ou minéral, n'est pas la substance de l'image, une substance dont l'image serait un accident. Elle est simplement le « lieu de son apparition ». Et l'on fut ainsi conduit à une théorie générale des lieux et formes épiphaniques (*maẓhar*, pluriel *maẓâhir*), si caractéristique déjà de la *Théosophie orientale* de Sohravardî.

L'Imagination active est le *miroir* par excellence, le lieu épiphanique des Images du monde archétype ; c'est pourquoi la théorie du *mundus imaginalis* est solidaire d'une théorie de la connaissance imaginative et de la fonction imaginative. Fonction vraiment

11. *Ibid.*, p. 155.
12. *Ibid.*, p. 112.
13. *Ibid.*, p. 113.

centrale, médiatrice, en raison de la position médiane, médiatrice, du *mundus imaginalis*. C'est une fonction qui permet à tous les univers de *symboliser les uns avec les autres*, et qui nous conduit à nous représenter, expérimentalement, que les mêmes réalités substantielles assument des formes correspondant respectivement à chaque univers (par exemple, Jâbalqâ et Jâbarsâ correspondent dans le monde subtil aux Éléments du monde physique, tandis que Hûrqalyâ y correspond aux Cieux). C'est la fonction cognitive de l'Imagination qui permet de fonder une *connaissance analogique* rigoureuse, échappant au dilemme du rationalisme courant, lequel ne laisse le choix qu'entre les deux termes du dualisme banal: ou la « matière » ou l'« esprit », dilemme auquel la « socialisation » des consciences finit par substituer cet autre, non moins fatal: ou « histoire » ou « mythe ».

C'est le genre de dilemme auquel n'auraient jamais succombé les familiers du « huitième climat », royaume des « corps subtils », des « corps spirituels », seuil du *Malakût* ou monde de l'Âme. Nous comprenons, en effet, que lorsqu'ils disent que le monde de Hûrqalyâ commence « à la surface convexe de la Sphère suprême », ils veulent signifier symboliquement par là que ce monde est à la limite où s'inverse le rapport d'intériorité exprimé par la préposition *en* ou *dans*, « à l'intérieur de ». Les corps spirituels ou les entités spirituelles ne sont plus *dans* un monde, voire *dans* leur monde, à la façon dont un corps matériel est dans son lieu, ou bien est contenu dans un autre corps. C'est leur monde qui est *en* eux, *en* elles. C'est pourquoi la *Théologie* dite d'Aristote, cette version arabe des trois dernières *Ennéades* de Plotin qu'Avicenne avait annotée et que tous nos penseurs ont lue et méditée à leur tour, explique que chaque entité spirituelle est « dans la totalité de la sphère de son Ciel »; chacune subsiste, certes, indépendamment de l'autre, mais toutes pourtant sont simultanées et chacune est dans chaque autre. Il serait totalement faux de se représenter cet autre monde comme un Ciel indifférencié et informel. Il y a multiplicité, certes, mais les relations de l'espace spirituel diffèrent des relations de l'espace compris

sous le Ciel étoilé, autant que le fait d'être *dans* un corps diffère du fait d'être « dans la totalité de son Ciel ». C'est pourquoi l'on pourra dire que « derrière ce monde il y a un Ciel, une Terre, une mer, des animaux, des plantes et des hommes célestes ; mais chaque être y est céleste ; les entités spirituelles qui y sont correspondent aux êtres humains qui y sont, mais il n'y a là aucune chose terrestre ».

La formulation la plus exacte de tout cela, dans la tradition théosophique de l'Occident, se trouve peut-être chez Swedenborg. Aussi bien ne peut-on qu'être frappé par la concordance ou la convergence des exposés du grand théosophe visionnaire suédois avec ceux d'un Sohravardî, d'un Ibn 'Arabî ou d'un Ṣadrâ Shîrâzî. C'est ainsi que Swedenborg explique que « quoique tout dans le Ciel apparaisse absolument comme dans le monde, dans un lieu et dans un espace, toujours est-il que les Anges n'ont aucune notion ni aucune idée de l'espace ». C'est qu'en effet « toutes les progressions dans le monde spirituel se font par des changements d'états intérieurs, de sorte que les progressions ne sont pas autre chose que des changements d'états... Ceux qui sont dans un état semblable sont proches les uns des autres, et ceux qui sont dans un état dissemblable sont éloignés les uns des autres. Les espaces dans le Ciel ne sont que des états externes qui correspondent à des états internes. Ce n'est pas autrement que les Cieux sont distincts entre eux... Quand quelqu'un s'avance d'un lieu dans un autre... il arrive plus tôt quand il désire, et plus tard quand il ne désire pas ; le chemin lui-même s'allonge et se raccourcit selon le désir... C'est ce que j'ai vu souvent et j'en ai été surpris. D'après cela il est de nouveau évident que la distance, et par conséquent les espaces, sont absolument selon les états intérieurs chez les Anges, et que, parce qu'il en est ainsi, la nature et l'idée de l'espace ne peuvent entrer dans leur pensée, quoique chez eux il y ait des espaces tout comme dans le monde[14] ».

14. Swedenborg, *Du Ciel et de ses merveilles et de l'Enfer, d'après ce qui a été entendu et vu*, trad. Le Boys des Guays, Paris, 1899, §§ 191 à 195. À maintes reprises, Swedenborg

Pareille description convient éminemment à *Nâ-kojâ-Âbâd* et à ses mystérieuses Cités. Il s'ensuit, en bref, qu'il y a un lieu spirituel et un lieu corporel. Le transfert de celui-ci à celui-là ne s'accomplit absolument pas selon les lois de notre espace physique homogène. Le lieu spirituel est par rapport au lieu corporel un *Non-où,* et pour celui qui accède à *Nâ-kojâ-Âbâd* tout se passe à l'inverse des évidences de la conscience commune, qui reste orientée à l'intérieur de notre espace. Car désormais, c'est le *où,* le lieu, qui réside dans l'âme ; c'est la substance corporelle qui réside dans la substance spirituelle ; c'est l'âme qui environne et porte le corps. C'est pourquoi l'on ne peut dire *où* est situé le lieu spirituel ; il n'est pas situé, il est plutôt ce qui situe, il est *situatif.* Son *ubi* est un *ubique.* Certes, il peut y avoir des correspondances topographiques entre le monde sensible et le *mundus imaginalis,* l'un symbolisant avec l'autre. Cependant, on ne passe pas de l'un à l'autre sans une rupture. De nombreux récits nous le montrent. On se met en route ; à un moment donné se produit la rupture avec les coordonnées géographiques repérables sur nos cartes. Seulement, le « voyageur » n'en a pas conscience au moment précis ; il ne s'en aperçoit, avec inquiétude ou avec émerveillement, qu'après coup. S'il s'en apercevait, il pourrait refaire à volonté la route, ou il pourrait l'indiquer à d'autres. Or, il ne peut que décrire là où il fut ; il ne peut montrer la route à personne.

reviendra sur cette doctrine de l'espace et du temps ; il y revient, par exemple, dans le petit livre *De telluribus in mundo nostro solari.* Si l'on n'en tient pas rigoureusement compte, on objectera à ses expériences visionnaires des critiques aussi faciles qu'inopérantes, parce que confondant ce qui est vision spirituelle du monde spirituel avec ce qui ressortit à la fantaisie de la science-fiction. Il y a un abîme.

II. L'Imagination spirituelle

Ici, nous touchons au point décisif auquel tout ce qui précède nous a préparés, à savoir l'organe par lequel s'accomplit la pénétration dans le *mundus imaginalis,* la migration jusqu'au « huitième climat ». Qu'en est-il de cet organe par lequel s'accomplit cette migration qui est le retour *ab extra ad intra* (de l'extérieur vers l'intérieur), le renversement (l'*intussusception*) topographique ? Cet organe, ce ne sont ni les sens et les facultés de l'organisme physique, ni davantage l'intellect pur, mais cette puissance intermédiaire dont la fonction se montre comme médiatrice par excellence : l'Imagination active. Alors, entendons-nous bien lorsque nous parlons de celle-ci. Il s'agit de l'organe qui permet la transmutation des états spirituels intérieurs en états extérieurs, en visions-événements symbolisant avec ces états intérieurs. C'est par cette transmutation que s'accomplit toute progression dans l'espace spirituel, ou plutôt cette transmutation est elle-même ce qui spatialise cet espace, ce qui fait qu'il y ait là même de l'espace, des proximités, des distances et des lointains.

Un *premier postulat,* c'est que cette Imagination est une faculté spirituelle pure, indépendante de l'organisme physique, et par conséquent à même de subsister après la disparition de celui-ci. Ṣadrâ Shîrâzî, entre autres, s'est exprimé sur ce point, à plusieurs reprises, avec une vigueur particulière [15]. De même, dit-il, que selon sa puissance intellective recevant les intelligibles en acte, l'âme est indépendante du corps physique matériel, de même quant à sa *puissance imaginative* et quant à ses *opérations imaginatives,* l'âme en est également indépendante. Aussi, lorsqu'elle se sépare de ce monde, comme elle continue d'avoir à son service son Imagination active, elle peut percevoir par soi-même, par sa propre essence et par cette faculté, des choses concrètes dont l'existence, telle qu'elle est actualisée dans sa connaissance et dans son imagination, constitue *eo ipso* la

15. Cf. notre article sur « La place de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî (ob. 1050/1640) dans la philosophie iranienne », in *Studia Islamica,* Paris, 1963, ainsi que l'ouvrage cité ci-dessus note 5.

forme même d'existence concrète de ces choses (autrement dit: la conscience et son objet sont ici ontologiquement inséparables). C'est qu'alors toutes ses puissances sont rassemblées et concentrées dans une faculté unique qui est l'Imagination active. Et parce qu'elle a cessé de se disperser aux différents seuils qui sont les cinq sens du corps physique, et cessé d'être sollicitée par le soin de ce corps physique en proie aux vicissitudes du monde extérieur, alors la perception imaginative peut enfin montrer sa supériorité essentielle sur la perception sensible.

«Toutes les facultés de l'âme, écrit Ṣadrâ Shîrâzî, sont alors devenues comme si elles étaient une faculté unique, laquelle est la puissance de configurer et de typifier *(taswîr* et *tamthîl)*; son imagination est devenue elle-même comme une perception sensible du suprasensible: sa *vue imaginative* est elle-même comme sa vue sensible. De même son ouïe, son odorat, son goût, son toucher, tous ces *sens imaginatifs* sont eux-mêmes alors comme des facultés sensibles, mais ordonnées au suprasensible. Car si *extérieurement* les facultés sensibles sont au nombre de cinq, ayant chacune leur organe localisé dans le corps, en fait, *intérieurement,* toutes constituent une unique *synaisthêsis (ḥiss moshtarik).*» L'Imagination étant ainsi comme le *currus subtilis* (en grec *okhêma,* char ou corps subtil) de l'âme, c'est toute une physiologie du «corps subtil» et par là même du «corps de résurrection», que Ṣadrâ Shîrâzî expose dans ces contextes. Et c'est pourquoi il reprochera même à Avicenne d'avoir identifié ces actes de perception imaginative d'outre-monde avec ce qui se passe en cette vie pendant le sommeil, car ici même, et pendant le sommeil, la puissance imaginative est troublée par les opérations organiques qui s'accomplissent dans le corps physique. Il s'en faut donc de beaucoup qu'elle jouisse de son maximum de perfection et d'activité, de liberté et de pureté. Sinon, le sommeil serait tout simplement un réveil à l'outre-monde. Or, il n'en est pas ainsi, comme y fait allusion ce propos rapporté tantôt au Prophète, tantôt au Ier Imâm des shî'ites: «Les humains dorment. C'est quand ils meurent qu'ils se réveillent.»

Un *second postulat* dont l'évidence s'impose dès lors, c'est que cette Imagination spirituelle est bien une puissance cognitive, un organe de connaissance vraie. La perception imaginative et la conscience imaginative ont leur fonction et leur valeur *noétiques* (cognitives) propres, par rapport au monde qui leur est propre, ce monde, nous l'avons dit, qui est le *'âlam al-mithâl, mundus imaginalis,* le monde des cités mystiques comme Hûrqalyâ, où le temps devient réversible et où l'espace est fonction du désir, parce qu'il n'est que l'aspect externe d'un état intérieur.

L'Imagination se trouve ainsi solidement *axée* entre deux autres fonctions cognitives : son propre monde *symbolise avec* les mondes auxquels correspondent respectivement les deux autres fonctions (connaissance sensible et connaissance intellective). Il y a donc comme un contrôle qui préserve l'Imagination des divagations et des dévergondages, et qui lui permet d'assumer de plein droit sa fonction : faire s'accomplir, par exemple, les événements que relatent les Récits visionnaires de Soharvardî et tous ceux du même genre, parce que toute approche du huitième climat se fait par la voie imaginative. D'où, peut-on dire, l'extraordinaire gravité, par exemple, de l'épopée mystique de langue persane (de 'Aṭṭâr à Jâmî et à Nûr 'Alî-Shâh), amplifiant toujours en nouveaux symboles les mêmes archétypes. Pour que l'Imagination divague et se dévergonde, cesse de remplir sa fonction qui est de percevoir ou de sécréter des symboles conduisant au sens intérieur, il faut que soit disparu ce *mundus imaginalis* qui est le domaine propre du *malakût,* monde de l'Âme. Peut-être faut-il, en Occident, faire commencer cette décadence avec le moment où l'averroïsme rejeta la cosmologie avicennienne avec sa hiérarchie angélique intermédiaire des *Animae* ou *Angeli caelestes.* Ces *Angeli caelestes* (hiérarchie au-dessous de celle des *Angeli intellectuales*) avaient en effet le privilège de la puissance imaginative à l'état pur. L'univers de ces Âmes une fois disparu, c'est la fonction imaginative, comme telle, qui s'est trouvée *désaxée* et dévalorisée. On comprend alors l'avertissement donné plus tard par Paracelse, mettant en garde contre toute confu-

sion de l'*Imaginatio vera*, comme disaient les alchimistes, avec la fantaisie, « cette pierre angulaire des fous[16] ».

Et c'est bien la raison pour laquelle nous ne pouvons plus éviter le problème de terminologie. Comment se fait-il que nous n'ayons pas, en français, un terme courant et parfaitement satisfaisant pour exprimer l'idée du *'âlam al-mithâl* ? J'en ai proposé la thématisation latine *mundus imaginalis*, parce que nous sommes en devoir d'éviter toute confusion, d'une part entre ce qui est ici l'*objet* de la perception imaginative ou imaginante, et d'autre part ce que nous appelons couramment l'*imaginaire*. Cela, parce que l'attitude courante est d'opposer le réel à l'imaginaire comme à l'irréel, l'utopique, comme elle est de confondre le symbole avec l'allégorie, de confondre l'exégèse du *sens spirituel* avec une interprétation allégorique. Or, toute interprétation allégorique est inoffensive ; l'allégorie est un revêtement, ou plutôt un travestissement de quelque chose qui est d'ores et déjà connu ou connaissable par ailleurs, tandis que l'apparition d'une Image ayant vertu de symbole est un phénomène-premier (*Urphaenomen*), inconditionnel et irréductible, l'apparition de quelque chose qui ne peut se manifester autrement au monde où nous sommes.

Ni les récits de Sohravardî, ni les récits qui dans la tradition shî'ite nous relatent les atteintes au « pays de l'Imâm caché », ne sont de l'imaginaire, ni de l'irréel, ni de l'allégorie, précisément parce que le huitième climat ou le « pays du Non-où » n'est pas ce que nous appelons vulgairement une *utopie*. C'est un monde qui, certes, reste au-delà du contrôle empirique de nos sciences. Sinon, n'importe qui pourrait en retrouver l'accès et l'évidence. C'est un monde suprasensible, en tant qu'il n'est perceptible que par la perception imaginative, et que les événements n'en peuvent être vécus que par la conscience imaginative

16. Cf. notre ouvrage *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 2ᵉ éd., 1977, p. 139. Sur la théorie des *Angeli caelestes*, cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I (Bibliothèque Iranienne, vol. 4), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954 ; 2ᵉ éd., Paris, Berg international 1982.

ou imaginante. Entendons bien, ici encore, qu'il ne s'agit pas simplement de ce que le langage courant de nos jours appelle une imagination, mais d'une *vision* qui est *Imaginatio vera*. Et c'est à cette *Imaginatio vera* qu'il nous faut reconnaître une valeur *noétique* ou cognitive plénière. Si nous ne sommes plus capables de parler de l'imagination que comme de la « folle du logis », de ne nous en servir et de ne la tolérer que comme telle, c'est peut-être que nous avons oublié les normes et les règles, la discipline et l'« ordination axiale » qui garantissent la fonction *cognitive* de la puissance imaginative (cette fonction qu'il m'est arrivé de désigner comme *imaginatrice*).

Car le monde où ont pénétré nos témoins — nous allons, pour terminer, en rencontrer deux ou trois — est un monde parfaitement *réel*, plus évident même et plus cohérent, en sa réalité propre, que le monde *réel* empirique, perçu par les sens. Ses témoins ont eu ensuite parfaitement conscience qu'ils avaient été « ailleurs » ; ce ne sont pas des schizophrènes. Il s'agit d'un monde caché dans l'acte même de la perception sensible, et qu'il nous faut retrouver sous l'apparente certitude objective de celle-ci. C'est pourquoi, décidément, nous ne pouvons le qualifier d'*imaginaire*, au sens courant où l'on prend ce mot pour dire irréel, inexistant. De même que le mot latin *origo* nous a donné en français les dérivés « originaire, original, originel », je crois que le mot *imago* peut nous donner, à côté de l'*imaginaire*, et par dérivation régulière, le terme *imaginal*. Nous aurons ainsi le monde *imaginal* intermédiaire entre le monde *sensible* et le monde *intelligible*. Quand nous rencontrerons le terme arabe *jism mithâlî* pour désigner le « corps subtil » qui pénètre dans le « huitième climat », ou bien le « corps de résurrection », nous pourrons traduire littéralement par *corps imaginal*, mais non pas, certes, par *corps imaginaire*. Peut-être alors aurons-nous moins de difficulté à situer la catégorie des figures qui ne sont ni du « mythe » ni de l'« histoire », et peut-être aurons-nous comme le mot de passe sur la voie du « continent perdu ».

Et pour nous enhardir sur cette voie, nous aurions à nous demander quel est notre *réel* à nous, *le réel*

pour nous, pour que, si nous en sortons, nous ne fassions plus que de l'imaginaire, de l'utopie ? Et quel est donc le *réel* pour nos penseurs orientaux traditionnels, pour qu'ils puissent accéder au « huitième climat », à *Nâ-kojâ-Âbâd,* en sortant du lieu sensible sans sortir du réel, ou plutôt en accédant précisément au réel ? Cela suppose une échelle de l'être aux degrés beaucoup plus nombreux que la nôtre. Car ne nous y trompons pas. Il ne suffit pas de concéder que nos devanciers, en Occident, ont eu une conception trop rationaliste et trop intellectualiste de l'Imagination. Si nous ne disposons pas d'une cosmologie dont le schéma puisse contenir, comme celle de nos philosophes traditionnels, cette pluralité d'univers en ordre ascensionnel, notre Imagination restera *désaxée,* ses conjonctions récurrentes avec la volonté de puissance nous seront une source intarissable d'épouvantes. On restera à la recherche d'une nouvelle discipline de l'Imagination et l'on sera assez en peine pour la trouver, tant que l'on persistera à ne voir en elle qu'une certaine manière de prendre ses *distances* à l'égard de ce qu'on appelle le *réel,* et en vue d'exercer une action sur ce réel. Or, ce réel nous apparaît arbitrairement limité, dès que nous le comparons au réel que font entrevoir nos théosophes traditionnels, et cette limitation en dégrade la réalité même. Aussi bien est-ce toujours le mot de *rêverie* qui se présente comme une excuse : rêverie littéraire, par exemple, ou de préférence, au goût et à la mode du jour, rêverie sociale.

Mais l'on ne peut éviter de se demander s'il ne fallait pas que le *mundus imaginalis,* au sens propre, fût perdu et ne laissât place qu'à l'imaginaire s'il ne fallait pas quelque chose comme une sécularisation de l'*imaginal* en *imaginaire,* pour que triomphent le fantastique, l'horrible, le monstrueux, le macabre, le misérable, l'absurde ? En revanche, l'art et les imaginations de la culture islamique en sa forme traditionnelle se caractérisent par le hiératique, le sérieux, la gravité, la stylisation, la signifiance. Ni nos utopies, ni nos sciences-fictions, ni le sinistre « point *oméga* », rien de tout cela ne parvient à sortir de ce monde, n'atteint à *Nâ-kojâ-Âbâd.* En revanche, ceux qui ont

connu le « huitième climat », n'ont pas fabriqué d'utopies, pas plus que l'ultime pensée du shî'isme n'est une rêverie sociale et politique, mais une eschatologie, et cela parce qu'elle est une *attente* qui est, comme telle, *Présence* d'ores et déjà *réelle* à un autre monde, et témoignage de ce monde autre.

III. Topographies du « huitième climat »

Il nous faudrait ici interroger la longue théorie des témoins de ce monde *autre.* Nous aurions à interroger tous ceux des mystiques qui, en Islam, ont répété l'expérience visionnaire de l'assomption céleste du prophète Moḥammad *(mi'râj),* laquelle offre plus d'un trait commun avec le récit, conservé dans un vieux livre gnostique, des visions célestes du prophète Isaïe. Là même, l'activité de la perception imaginative prend vraiment l'aspect d'une *hiérognose,* d'une connaissance sacrale supérieure. Mais, pour achever notre entretien, je me bornerai à évoquer quelques traits typiques de récits empruntés à la littérature shî'ite, parce que le monde où ils nous font pénétrer nous semblerait, à première vue, être encore notre monde, alors qu'en fait les événements s'accomplissent dans le huitième climat, non pas dans l'imaginaire, mais dans le monde *imaginal,* c'est-à-dire ce monde dont on ne peut relever les coordonnées sur nos cartes, et où vit, d'une vie mystérieuse, le XIIe Imâm, l'« Imâm caché », entouré de ses compagnons, voilés pour notre monde sous le même *incognito* que l'Imân. Un de ces récits les plus typiques est le récit d'un voyage à « l'Île Verte située dans la Mer Blanche ».

Il m'est impossible de rappeler ici, même à grands traits, ce qui fait l'essence de l'Islam shî'ite par rapport à ce qu'il est convenu d'appeler l'orthodoxie sunnite. Il est cependant nécessaire que nous ayons au moins allusivement présent à l'esprit le thème qui domine l'horizon de la théosophie mystique du shî'isme, à savoir cette « Réalité prophétique éternelle » (*Ḥaqîqat moḥammadîya*) qui est désignée comme « Logos mohammadien » ou « Lumière mohammadien-

ne», et qui est constituée par quatorze entités de lumière : celle du Prophète, celle de sa fille Fâṭima, celles des douze Imâms. C'est le plérôme des « Quatorze Très-Purs », par le visage desquels s'accomplit, de monde en monde, le mystère d'une *théophanie* éternelle. Ainsi le shî'isme a donné à la prophétologie islamique son fondement métaphysique, en même temps qu'il lui donnait l'imâmologie comme en étant le complément absolument nécessaire. C'est qu'en effet le sens des Révélations divines ne se limite pas à la lettre, à l'exotérique qui est l'écorce et l'enveloppe, et qui fut énoncé par le Prophète ; le sens *vrai* en est l'intérieur caché, l'ésotérique, ce qui est symbolisé sous cette écorce et qu'il incomba aux Imâms de révéler à leurs adeptes. C'est pourquoi la théosophie shî'ite a éminemment le sens des symboles.

En outre, le groupe ou la dynastie close des douze Imâms n'est pas une dynastie politique en compétition terrestre avec d'autres dynasties politiques ; celles-ci, elle les surplombe, en quelque sorte, à la façon dont la dynastie des gardiens du Graal, dans nos traditions occidentales, surplombe la hiérarchie officielle de l'Église. L'éphémère apparition terrestre des douze Imâms fut close avec celle du douzième, qui, tout jeune enfant (en 260/873), fut occulté à ce monde, mais dont le Prophète lui-même a annoncé la parousie, la Manifestation à la fin de notre *Aiôn*, pour révéler le sens caché de toutes les Révélations divines, et remplir la terre de justice et de paix comme elle aura été remplie jusque-là de violence et de tyrannie. Présent à la fois au passé et au futur, le XIIe Imâm, l'Imâm caché, est depuis dix siècles l'*histoire* même de la conscience shî'ite, une histoire sur laquelle, bien entendu, la critique historique perd ses droits, car ses événements, bien réels, n'ont pas pourtant la réalité des événements de nos climats, mais la réalité de ceux du « huitième climat », événements de l'âme qui sont des visions. Son occultation s'accomplit en deux temps : occultation mineure (260/873) et occultation majeure (330/942) [17]. Depuis lors,

17. Pour plus de détails, cf. *En Islam iranien*, t. IV, livre VII (cité ci-dessus note 1), ainsi que notre *Histoire de la philosophie islamique* (ci-dessus note 3), pp. 101 ss.

l'Imâm caché est dans la situation de ceux qui furent enlevés du monde visible sans franchir le seuil de la mort: Hénoch, Élie, Christ lui-même selon l'enseignement du Qorân. Il est l'Imâm « caché aux sens, mais présent au cœur de ses adeptes », selon la formule consacrée car il reste le pôle mystique de ce monde, le *pôle des pôles*, sans l'existence duquel le monde humain ne pourrait continuer de subsister. Il y a toute une littérature shî'ite concernant ceux à qui l'Imâm s'est manifesté, ou bien qui l'ont approché, mais sans le voir, en période de la Grande Occultation.

Bien entendu, la compréhension de ces récits postule certaines prémisses que nos analyses précédentes nous permettent d'accueillir. Un premier point, c'est que l'*Imâm* vit dans un lieu mystérieux qui n'est point de ceux que contrôle la géographie empirique; il ne peut être situé sur nos cartes. Ce lieu « hors du lieu » n'en a pas moins sa topographie propre. Un second point, c'est que la *vie* n'est pas limitée aux conditions de notre monde matériel visible avec les lois biologiques que nous connaissons. Il y a des événements dans la vie de l'Imâm câché, on parle même de ses fils qui sont au nombre de cinq, et sont les gouverneurs de mystérieuses cités. Un troisième point, c'est que dans sa dernière lettre à son dernier représentant visible, l'Imâm a mis en garde contre l'imposture de quiconque prétendrait se réclamer de lui, de l'avoir vu, pour revendiquer en son nom un rôle public, politique. Mais l'Imâm n'a jamais exclu de se manifester pour venir en aide à quelqu'un qui est dans la détresse, matérielle ou morale, à un voyageur égaré, par exemple, ou à un croyant qui désespère.

Mais ces manifestations ne se produisent jamais que sur l'initiative de l'Imâm, et s'il apparaît le plus souvent sous l'aspect d'un jeune homme d'une beauté surnaturelle, presque toujours, sauf exception, celui à qui fut donné le privilège de cette vision ne prend conscience qu'ensuite, plus tard, de celui qu'il a vu. Un strict *incognito* enveloppe ces manifestations; c'est pourquoi la chose religieuse ici ne peut jamais être socialisée. Car le même *incognito* enveloppe les

compagnons de l'Imâm, cette élite d'entre les élites, composée de jeunes gens à son service. Ils forment une hiérarchie ésotérique au nombre strictement limité, et qui permane par substitution de génération en génération. Cette chevalerie mystique qui entoure l'Imâm caché est soumise à un *incognito* aussi strict que celui des chevaliers du Graal, pour autant que l'on n'est pas conduit par eux-mêmes jusqu'à eux. Mais celui qui y aura été conduit aura pénétré un moment dans le huitième climat, il aura été un moment « dans la totalité du Ciel de son âme ».

Et telle est bien l'expérience qui fut vécue par un jeune shaykh iranien, 'Alî ibn Fâzel Mâzandarânî, vers la fin de notre XIII[e] siècle, et qui est consignée dans le *Récit des choses étranges et merveilleuses qu'il avait contemplées et vues de ses yeux dans l'Île Verte située dans la Mer Blanche*. Je ne puis ici que faire allusion à grands traits à ce récit, sans m'arrêter sur les détails qui nous garantissent la voie et l'authenticité de sa transmission[18]. Le narrateur s'étend lui-même longuement sur les années et les circonstances de sa vie qui précédèrent l'événement ; nous avons affaire à une personnalité de savant et de spirituel qui a bien les deux pieds sur terre. Il nous apprend comment il s'était expatrié, comment il avait suivi à Damas l'enseignement d'un shaykh andalou, et comment il s'était attaché à la personne de ce shaykh ; aussi, lorsque celui-ci se transporte en Égypte, il le suit avec quelques autres disciples. Du Caire, il le suivra même jusqu'en Andalousie, où le shaykh est rappelé soudain par une lettre de son père mourant. À peine arrivé en Andalousie, notre narrateur est pris d'une fièvre qui le tient trois jours. Rétabli, il sort dans la bourgade et y observe un curieux groupe d'hommes qui étaient arrivés d'une contrée voisine du pays des Berbères, du côté de la « presqu'île des shî'ites ». Il y a vingt-cinq jours de voyage, lui dit-on, un grand désert à traverser. Il décide de se joindre au groupe. Jusque-là nous sommes à peu près sur la carte géographique.

18. Cf. *En Islam iranien*, t. IV, livre VII, pp. 346 ss.

Mais il n'est plus du tout sûr que nous y soyons encore, lorsque notre voyageur arrive à la presqu'île des shî'ites, presqu'île entourée de quatre enceintes pourvues de hautes tours massives ; l'enceinte extérieure borde le rivage de la mer. Il se fait conduire à la mosquée principale, et là, pour la première fois, il entend, lors de l'appel du muezzin à la Prière, résonner du haut du minaret de la mosquée l'invocation shî'ite demandant que « soit hâtée la Joie », c'est-à-dire la joie de l'Apparaître-futur de l'Imâm actuellement invisible. Pour comprendre son émotion et ses larmes, il faut penser à l'état de clandestinité auquel, pendant tant de siècles et sur de vastes portions du territoire de l'Islam, de haineuses persécutions réduisirent les shî'ites, les fidèles des saints Imâms. Aussi la reconnaissance entre shî'ites se produit-elle ici encore en observant, d'une manière typique, les coutumes de la « discipline de l'arcane ».

Notre pèlerin prend alors demeure parmi les siens, mais il s'aperçoit, au cours de ses promenades, qu'il n'y a aucun champ ensemencé dans les environs. D'où les habitants tirent-ils donc leur subsistance ? Il va apprendre que cette subsistance leur vient de « l'Île Verte située dans la Mer Blanche », laquelle est une des îles des fils de l'Imâm caché. Deux fois par an, une flotte de sept navires la leur apporte. Cette année-là, le premier voyage a déjà eu lieu ; il faut attendre quatre mois encore jusqu'au prochain voyage. Et le récit nous montre le pèlerin passant les jours, comblé par la gentillesse des habitants, mais dans l'angoisse de l'attente, se promenant inlassablement sur le rivage, tout en guettant vers la haute mer, dans la direction de l'ouest, l'arrivée des navires. Peut-être serions-nous tentés de croire que nous nous trouvons sur la côte africaine de l'Atlantique, et que l'Île Verte appartient, par exemple, au groupe des Canaries ou des « Îles Fortunées ». Les détails qui suivront suffiraient à nous détromper. Aussi bien, d'autres traditions localisent-elles ailleurs l'Île Verte — dans la mer Caspienne, par exemple — comme pour nous signifier qu'elle n'a pas de coordonnées pour la géographie de ce monde-ci.

Enfin, comme si selon la loi du « huitième climat »

l'ardent désir avait abrégé l'espace, voici que les sept navires arrivent avec une certaine avance et font leur entrée dans le port. Du plus grand des navires descend un shaykh de noble prestance, au beau visage, aux magnifiques vêtements. Le dialogue s'engage, et notre pèlerin s'aperçoit avec stupeur que le shaykh connaît déjà tout de lui, son nom et son origine. Il est son Compagnon et lui annonce qu'il est venu le chercher : ensemble ils vont partir pour l'Île Verte. Et cet épisode porte un trait caractéristique du sentiment du gnostique de partout et toujours : c'est un exilé, séparé des siens, dont il a à peine le ressouvenir, et moins encore l'idée du chemin qui peut le reconduire vers eux. Et voici qu'un jour arrive un message venant d'eux, comme dans le « Chant de la Perle » des *Actes de Thomas,* comme dans le *Récit de l'Exil occidental* de Sohravardî. Ici, mieux qu'un message, c'est en personne un des compagnons de l'Imâm. Alors notre narrateur a cette exclamation pathétique : « En entendant ces mots, je fus au comble du bonheur. On *s'était donc souvenu de moi, j'avais donc un nom pour eux !* » L'exil était-il donc fini ? À partir de maintenant, il est tout à fait sûr que l'itinéraire ne peut être reporté sur nos cartes.

En effet, la traversée dure seize jours, au terme desquels le navire pénètre dans une zone où les eaux de la mer sont entièrement blanches ; à l'horizon se profile l'Île Verte. Notre pèlerin apprend de son Compagnon que cette Mer Blanche forme autour de l'île une zone de protection infranchissable ; aucun navire monté par des ennemis de l'Imâm et des siens ne peut s'y aventurer sans que les flots ne l'engloutissent. Nos voyageurs, eux, abordent à l'Île Verte. Il y a là une cité située au bord de la mer ; *sept* murailles, pourvues de hautes tours, la protègent de leur enceinte (c'est le plan symbolique par excellence). Il y a là une végétation luxuriante, d'abondantes rivières. Les édifices sont construits en un marbre diaphane. Les habitants ont tous le visage beau et jeune, et portent de magnifiques vêtements. Notre shaykh iranien sent son cœur s'envoler d'allégresse, et désormais, dans toute sa seconde partie, son récit va

prendre le rythme et le sens d'un *récit d'initiation*, où nous pouvons distinguer trois phases. Il y a une première série d'entretiens avec un noble personnage qui n'est autre qu'un petit-fils du XIIe Imâm (le fils de l'un de ses cinq fils), et qui gouverne l'Île Verte, le Sayyed Shamsoddîn. Ces entretiens comportent une première initiation au secret de l'Imâm caché ; ils se poursuivent tantôt dans l'ombre d'une mosquée, tantôt dans la sérénité de jardins peuplés d'arbres de toutes les essences. S'ensuit une visite à un mystérieux sanctuaire, au cœur de la montagne qui est le sommet culminant de l'Île. Enfin, une dernière série d'entretiens d'une importance décisive en ce qui concerne l'éventualité ou l'impossibilité d'avoir une vision de l'Imâm.

Je résume ici à l'extrême, et je dois passer sous silence les détails d'une scénographie et d'une dramaturgie intensément vivantes, pour ne relever que l'épisode central. Au sommet ou au cœur de la montagne qui est au centre de l'Île Verte, se trouve un petit temple à coupole où il est possible de communiquer avec l'Imâm, parce qu'il arrive qu'il y dépose un message personnel, mais il n'est permis à personne de monter jusqu'à ce temple, hormis au Sayyed Shamsoddîn et à ceux qui lui sont semblables. Ce petit temple s'élève à l'ombre de l'arbre *Tûbâ;* or, nous savons que c'est le nom de l'arbre qui obombre le paradis ; c'est l'*Arbre de l'être*. Ce temple est au bord d'une source, laquelle, jaillissant au pied de l'Arbre du paradis, ne peut être que la *Source de la Vie*. Et pour nous le confirmer, là même notre pèlerin rencontre le desservant de ce temple en qui nous reconnaissons le mystérieux prophète Khezr (Khadir). C'est donc là, au cœur de l'être, sous l'ombrage de l'Arbre et au bord de la Source, que se trouve le sanctuaire où l'on s'approche au plus près de l'Imâm caché. Nous avons là toute une constellation de symboles d'archétypes facilement reconnaissables.

Nous avons appris, entre autres choses, que l'accès au petit temple mystique n'était permis qu'à celui qui, en atteignant au degré spirituel où l'Imâm est devenu son Guide personnel intérieur, a atteint un

état «semblable» à celui du propre descendant de l'Imâm. C'est pourquoi l'idée de cette conformation intérieure est vraiment au centre du récit d'initiation, et c'est elle qui permet au pèlerin de connaître d'autres secrets de l'Île Verte: par exemple, le symbolisme d'un rite particulièrement éloquent[19]. Dans le calendrier liturgique shî'ite, le vendredi est le jour de la semaine spécialement consacré au XII[e] Imâm. En outre, dans le calendrier lunaire, le milieu du mois marque le clivage de la lunaison, et le milieu du mois de Sha'bân est la date anniversaire de la naissance du XII[e] Imâm en ce monde. Voici donc qu'un vendredi, notre pèlerin iranien, pendant qu'il prie dans la mosquée, entend un grand tumulte à l'extérieur. Son initiateur, le Sayyed, lui apprend que chaque fois que le jour du *milieu du mois* tombe un *vendredi,* les chefs de la milice mystérieuse qui entoure l'Imâm se rassemblent dans «l'attente de la Joie», terme consacré, nous le savons, pour dire: dans l'attente de la Manifestation de l'Imâm à ce monde. En sortant de la mosquée, il voit en effet un rassemblement de cavaliers duquel monte une clameur triomphale. Ce sont les 313 chefs de cette chevalerie surnaturelle toujours présente *incognito* en ce monde, au service de l'Imâm. Ce dernier épisode nous achemine aux scènes finales qui précèdent l'adieu. Comme un leitmotiv, revient inlassablement exprimé le désir de voir l'Imâm. Notre pèlerin apprendra que, deux fois au cours de sa vie, il s'est trouvé en sa présence: il était égaré dans le désert, et l'Imâm est venu à son aide. Mais comme il est de règle presque constante, il n'en a rien su alors; il l'apprend, maintenant qu'il est venu à l'Île Verte. Cette île, hélas! il lui faut la quitter; l'ordre ne peut être rapporté; les navires sont là qui attendent, les mêmes que pour venir. Mais plus encore que pour le voyage d'aller, il nous est impossible de jalonner l'itinéraire qui du «huitième climat» reconduit à ce monde-ci. Notre voyageur efface ses traces, et pourtant lui-même conservera une trace matérielle de son

19. *Ibid.*, pp. 361-362.

séjour : les feuillets de notes prises au cours de ses entretiens avec le petit-fils de l'Imâm, et le viatique que celui-ci lui remit au moment de l'adieu.

Le récit de l'Île Verte nous permet une ample moisson de symboles : 1. Elle est une des îles des fils du XIIe Imâm. 2. C'est elle, l'Île où jaillit la Source de la Vie, à l'ombre de l'Arbre du paradis, qui assure la subsistance des adeptes de l'Imâm vivant au loin, et cette subsistance ne peut être qu'une nourriture « suprasubstantielle ». 3. Elle est située à l'ouest, comme la cité de Jâbarsâ est située à l'ouest du *mundus imaginalis,* et par là elle offre une analogie étrange avec le paradis d'Occident, le paradis d'Amitâbha, dans le bouddhisme de la Terre Pure ; de même le personnage du XIIe Imâm n'est pas sans suggérer de comparaison avec Maitreya, le Bouddha futur ; une analogie aussi avec Tir-nan-Og, un des mondes de l'Au-delà chez les Celtes, le pays de l'Ouest et des éternellement jeunes. 4. Comme le domaine du Graal, elle est un intermonde qui se suffit à soi-même. 5. Elle est garantie et immunisée contre toute tentative de l'extérieur. 6. Nul, hormis celui qui y est appelé, n'en peut trouver le chemin. 7. Une montagne s'élève au centre ; nous avons relevé les symboles qu'elle recèle. 8. Comme Mont-Salvat, l'Île Verte inviolable est le lieu où ses fidèles approchent le *pôle* mystique du monde, l'Imâm caché, régnant invisiblement sur ce temps et joyau de la foi shî'ite.

Ce récit est complété par d'autres, car, nous l'avons remarqué, rien ne nous a été dit jusqu'ici concernant les îles où règnent ces personnages vraiment extraordinaires qui sont les cinq fils de l'Imâm caché (homologues de ceux que le shî'isme désigne comme les « Cinq personnages du manteau[20] » et peut-être aussi de ceux que le manichéisme désigne comme les « Cinq fils de l'Esprit vivant »). Un récit antérieur[21] (il est du milieu du XIIe siècle et le narrateur est un chrétien) nous fournit ces indications topographiques complémentaires. Là encore, il s'agit

20. *Ibid.*, p. 373.
21. *Ibid.*, § 3, pp. 367 ss.

de voyageurs qui soudain s'aperçoivent que leur navire est entré dans une zone tout à fait inconnue. Ils abordent à une première île, *al-Mobâraka,* la Cité bénie. Certaines difficultés, surgies de la présence parmi eux de musulmans sunnites, les obligent à aller plus loin. Mais leur pilote refuse ; devant la région inconnue, il a peur. Ils doivent engager un nouvel équipage. Successivement nous apprendrons les noms des cinq îles et les noms de ceux qui les gouvernent : *al-Zâhera,* la Cité qui a l'éclat des fleurs ; *al-Râ'yeqa,* la Cité limpide ; *al-Sâfiya,* la Cité sereine, etc. Quiconque y pénètre entre à jamais dans l'allégresse. Cinq îles, cinq cités, cinq fils de l'Imâm, douze mois pour traverser les îles (deux mois pour chacune des quatre premières, quatre mois pour la cinquième), autant de chiffres ayant une signification symbolique. Aussi bien, ici encore, le récit tourne-t-il au récit d'initiation ; tous les voyageurs finiront par embrasser la foi shî'ite.

Et puisqu'il n'est pas de règle sans exception, je cite, pour finir et en le condensant en quelques lignes, un récit illustrant un cas de manifestation de l'Imâm en personne[22]. Le récit est du Xe siècle. Un Iranien de Hamadân se rend en pèlerinage à La Mekke. Au retour, à une étape de La Mekke (donc à plus de deux mille kilomètres de Hamadân), s'étant imprudemment écarté pendant la nuit, il perd ses compagnons. Le voici au matin, errant tout seul dans le désert et se confiant à Dieu. Soudain voici que s'offre à sa vue un jardin dont ni lui ni personne n'ont jamais entendu parler. Il pénètre. À la porte d'un pavillon, deux jeunes pages vêtus de blanc l'attendent et l'introduisent auprès d'un adolescent d'une beauté surnaturelle. À sa stupeur craintive et émerveillée, il va apprendre qu'il se trouve devant le XIIe Imâm. Celui-ci l'entretient de son Apparaître-futur, et finalement, l'appelant par son nom, s'informe s'il désire retrouver sa maison et sa famille. Certes, il le désire. L'Imâm fait un signe à l'un de ses pages ; celui-ci remet une bourse au voyageur, le prend par la main, et le guide à travers les jardins.

22. *Ibid.*, § 4, pp. 374 ss.

Tous deux marchent ensemble jusqu'au moment où le voyageur se voit en présence de maisons, d'une mosquée et d'ombrages qui lui semblent familiers. Le page en souriant lui demande : « Connais-tu ce pays ? — À côté de chez moi à Hamadâm, répond-il, il y a un pays que l'on nomme Asadâbâd, et qui ressemble tout à fait à celui-ci. » Et le page de lui dire : « Mais précisément, *tu es à Asadâbâd.* » Le voyageur ébahi s'aperçoit qu'il est en effet à proximité de sa demeure. Il se retourne ; il n'y a plus de page, il est tout seul, et pourtant il a encore en main le viatique qui lui a été remis. Ne disions-nous pas tout à l'heure que le *où,* le *ubi,* du « huitième climat » est un *ubique* ?

Je sais l'abondance de commentaires qui peuvent être apportés à ces récits, que nous soyons des métaphysiciens, traditionalistes ou non, ou que nous soyons des psychologues. Mais, en guise de conclusion provisoire, je préfère me borner à poser trois petites questions :

1. Nous ne sommes plus les participants d'une culture traditionnelle ; nous vivons dans une civilisation scientifique qui étend sa maîtrise, dit-on, jusque sur les images. C'est un lieu commun aujourd'hui de parler d'une « civilisation de l'image » (en pensant à nos magazines, au cinéma, à la télévision). Mais l'on se demandera si, comme tous les lieux communs, celui-ci ne recèle pas un malentendu radical, une méprise complète. Car au lieu que l'image soit exhaussée au niveau d'un monde qui lui soit propre, au lieu qu'elle apparaisse investie d'une *fonction symbolique,* conduisant à un sens intérieur, il s'agit surtout d'une réduction de l'image au niveau de la perception sensible pure et simple, et par là même d'une dégradation définitive de l'image. C'est pourquoi ne faut-il pas dire que plus cette réduction a de succès, plus l'on perd le sens de l'*imaginal,* et plus on se condamne à ne produire que de l'*imaginaire ?*

2. En second lieu, toute l'imagerie, la scénographie d'un récit comme celui du voyage à l'Île Verte, ou la soudaine rencontre de l'Imâm en une oasis inconnue, tout cela serait-il possible sans le fait initial, objectif, absolument premier et irréductible (*Urphaenomen*),

d'un monde d'images-archétypes ou d'images-sources, dont l'origine est irrationnelle et dont l'irruption dans notre monde est imprévisible, mais dont le postulat s'impose ?

3. En troisième lieu, n'est-ce pas précisément ce postulat de l'objectivité du *monde imaginal* que nous proposent, ou que nous imposent, certaines figures et certains emblèmes symboliques (hermétistes, kabbalistes, ou bien les *mandalas*) ayant la vertu d'opérer une magie des images mentales, telle que celles-ci prennent une réalité objective ?

Pour indiquer dans quel sens est à pressentir une réponse à cette question concernant la réalité *objective* des Figures surnaturelles et de leur rencontre, je me référerai simplement à un texte extraordinaire, où Villiers de l'Isle-Adam parle de la face du Messager impénétrable à des yeux d'argile ; elle « ne peut être perçue que par l'esprit. Les créatures éprouvent seulement les influences qui sont inhérentes à l'entité archangélique ». « Les Anges, écrit-il, ne *sont,* en substance, que dans la libre sublimité des Cieux absolus, où la réalité s'unifie avec l'idéal [...]. Ils ne s'extériorisent que dans l'extase qu'ils suscitent et qui fait partie d'eux-mêmes[23]. »

Ces derniers mots : *une extase qui fait partie d'eux-mêmes,* m'apparaissent d'une lucidité prophétique, car ils ont la vertu d'entamer même le granit du doute, de paralyser le « réflexe agnostique », en ce sens qu'ils brisent l'isolement réciproque de la conscience et de son objet, de la pensée et de l'être ; la phénoménologie est d'ores et déjà une ontologie. Et sans doute est-ce le postulat impliqué dans l'enseignement de nos auteurs concernant l'*imaginal.* Car il n'y a point de critère extérieur à la manifestation de l'Ange, autre que sa manifestation même. L'Ange, c'est cela même, cette *ekstasis,* ce « déplacement » ou cette sortie de nous-mêmes qui est un « changement d'état », de notre état. Et c'est pourquoi ces mêmes mots nous suggèrent aussi le secret de l'être surnaturel de l'« Imâm caché » et de ses Apparitions pour la conscience shî'ite : l'Imâm est

23. Villiers de l'Isle-Adam, *L'Annonciateur* (épilogue).

l'*ekstasis* même de cette conscience. Ne peut le voir quiconque n'est pas dans le même état spirituel.

Et c'est à cela que faisait allusion Sohravardî dans son récit de *L'Archange empourpré,* par ces mots que nous citions au début : « Si tu es Khezr, à travers la montagne de *Qâf,* sans peine, toi aussi, tu peux passer. »

Mars 1964

HERMÉNEUTIQUE SPIRITUELLE COMPARÉE (I. SWEDENBORG — II. GNOSE ISMAÉLIENNE)

Du projet d'une herméneutique spirituelle comparée

Il y a un terme en arabe, le mot *ḥikâyat,* dont l'ambiguïté apparente connote à la fois le sens de récit, relation, *histoire* et celui d'imitation (μίμησις), comme pour nous signifier que l'art (ou le style) du narrateur, de l'historien, est en son fond celui du mime. L'ambiguïté du terme s'annonce, non sans humour, lorsqu'il est employé pour désigner une figure de grammaire, où l'on reprend dans la réponse un mot dont s'est servi l'interlocuteur en le mettant au même cas grammatical, même si c'est au prix d'un solécisme. Pour transposer l'exemple dans une langue plus communément accessible que l'arabe, supposons que quelqu'un me dise en latin: *Puto eos esse Romanos,* et que, pour lui répondre, je lui dise non pas: *Non sunt Romani,* mais: *Non sunt Romanos.* Pour «imiter» la forme initiale chez l'interlocuteur, la conserver en passant de la donnée à la réponse, il faut consentir à cette tournure insolite qui suspend la loi grammaticale. C'est cela une *ḥikâyat.*

Et c'est cela justement qui donne toute sa portée à la notion même de *ḥikâyat.* On dira, par exemple, que le processionnal des pèlerins autour du temple de la *Ka'ba,* à La Mekke, est une *ḥikâyat* du proces-

sionnal des Anges « dans le ciel » autour du Temple céleste[1]. Une *ḥikâyat*: donc une imitation (une *mimêsis*), une répétition, une *histoire*, certes, mais une histoire qui est essentiellement image ou symbole. Et c'est cette qualité symbolique de l'histoire qui imprime, comme telle, une tournure insolite à la trame banale des événements extérieurs ; ces derniers ressortissent désormais à une exigence supérieure, de même que, dans l'exemple précité, la *ḥikâyat* suspendait la loi grammaticale courante. Dès lors, l'on ne peut manquer de s'interroger sur le « sens » de cette histoire, et en général sur le « sens de toute histoire » pour une culture traditionnelle, nommément, pour ce qui nous occupe ici, dans le cas de la gnose islamique. Ce sens, ce ne peut être que la vérité spirituelle (la *ḥaqîqat*) de cette histoire, et cette vérité spirituelle ne peut être entrevue que si l'on se place dans une perspective toute différente de celle qui est familière à notre mythologie moderne du « sens de l'histoire ». Et c'est pourquoi ce terme de *ḥikâyat* me semble introduire au mieux une certaine manière d'envisager le thème qui nous est proposé cette année, à savoir « le drame humain dans le monde des idées ». Parce qu'il réfère toute l'histoire à un autre univers, ce terme nous conduit en effet à élargir d'emblée la référence proposée, en disant : « dans le Monde spirituel », c'est-à-dire dans le monde à la fois réel et invisible, qui n'est pas un monde d'abstractions et de lois générales, technocratiques, mais un monde spirituel concret, qui est le lieu des « événements dans le Ciel ».

Nous avons l'habitude, depuis que Hegel a instauré la phénoménologie de la conscience historique, de mettre en contraste Nature et Histoire, celle-ci, l'Histoire, constituant en propre le monde de l'homme. Or, pour le type de vision du monde que nous avons à envisager ici, et qui groupe tout ce qui s'apparente de près ou de loin au néoplatonisme, l'opposite de la Nature n'est nullement l'Histoire, pour la raison que l'Histoire, tout comme la Nature, rentre, elle aussi, dans la *physis* : elle est la proie de

1. Cf. ci-dessous note 149.

la succession irréversible du temps chronologique, du temps homogène mesurant les révolutions des astres ; ses « événements » sont soumis aux lois d'un espace qui les disperse au loin les uns des autres, les rend *absents* les uns aux autres. Globalement, l'opposite de la Nature et de l'Histoire est à chercher à la verticale, dans un monde dont le niveau domine le niveau commun et à la Nature et à l'Histoire. C'est le Monde spirituel, présentant lui-même une structure diversifiée et hiérarchisée de façon très complexe.

Le monde naturel aussi bien que le monde historique de l'homme terrestre sont, l'un et l'autre, la *ḥikâyat,* la *mimêsis* frappée, hélas ! d'un inévitable solécisme, c'est-à-dire l'*histoire* qui est une *imitation* du monde de l'Âme. Nature et Histoire sont, l'une et l'autre, l'enveloppe apparente, extérieure, l'exotérique (*ẓâhir*) de ce monde spirituel qui est le caché, le vrai réel (*ḥaqîqat*), l'ésotérique (*bâṭin*) ; c'est en celui-ci que l'on découvre l'histoire vraie, par une démarche qui en arabe s'appelle *ta'wîl*, l'herméneutique spirituelle, opération qui consiste étymologiquement à « reconduire » chaque chose, chaque événement, à sa vérité, à son archétype (*aṣl*), en désoccultant le caché et en occultant l'apparence. Il est clair que le sens de la prophétologie, par exemple, n'est pas dans les simples données matérielles de la biographie extérieure des prophètes et des Imâms du shî'isme, mais dans leur sens spirituel, c'est-à-dire dans les événements qui s'accomplissent par eux, invisiblement, dans le monde de l'Esprit. Ces événements ont extérieurement un cadre naturel, des paysages humains. Aussi la Nature est-elle un *Liber mundi* dont il faut, par le *ta'wîl*, déchiffrer le sens caché, de même que, par le *ta'wîl*, se dévoile le sens spirituel du *Liber revelatus,* le sens vrai du Livre « descendu du Ciel » et partant le secret des prophètes, c'est-à-dire celui de la *hiérohistoire*[2].

C'est au cœur d'une religion prophétique, c'est-à-dire d'une religion professant la nécessité de médiateurs surhumains entre la divinité qui les inspire et

2. Sur ce thème, cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol. 9), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961, pp. (137-144).

l'humanité commune, — que se propose par essence le *phénomène du Livre saint* que chaque prophète ayant la qualité d'Envoyé (*morsal, rasûl*) vient apporter aux hommes. Ce phénomène crée par excellence une «situation herméneutique», la grande affaire étant de connaître et de comprendre le *vrai sens* du Livre. Et c'est sur ce point que, depuis un certain nombre d'années déjà, mes recherches m'ont rendu attentif à ce qu'il y a de commun dans la manière dont les Spirituels, mystiques ou théosophes mystiques, ont lu ou lisent la Bible en chrétienté et le Qorân en Islam. Je ne vise nullement ici la trop célèbre théorie médiévale des quatre sens de l'Écriture (littéral, moral, allégorique, anagogique); cette théorie, par rapport à ce qui nous préoccupe ici, est aussi inopérante qu'inoffensive [3]. Le mode de lecture et de compréhension que je vise présuppose, au sens rigoureux du mot, une *theosophia,* c'est-à-dire la pénétration (mentale ou visionnaire) de toute une hiérarchie d'univers spirituels que l'on ne découvre pas à coups de syllogismes, parce qu'ils ne se dévoilent qu'à un certain mode de connaissance, une *hiérognose,* conjoignant le savoir spéculatif de données traditionnelles et l'expérience intérieure la plus personnelle, car, en l'absence de cette dernière, ne se transmettraient que des schémas techniques, voués à un déclin rapide. Aussi arrive-t-il que la vérité du sens caché éclate de temps à autre comme une révélation nouvelle sous le souffle de l'Esprit; l'herméneutique est renouvelée; elle accompagne la récurrence d'un certain nombre d'archétypes, qui nous attestent en quelque sorte l'objectivité des mondes spirituels sur lesquels se fonde cette herméneutique.

Deux sommets seulement peuvent être considérés au cours de cet entretien. Au XVIII[e] siècle, en chrétienté, le grand théosophe visionnaire suédois Swedenborg (1688-1772) fut véritablement, en son œuvre immense, le prophète du sens intérieur de la Bible, et ce sens spirituel n'a rien à voir avec

3. cf. En *Islam iranien...,* t. III, pp. 214 ss. et t. IV, index s.v. *Gestalt.*

l'allégorie[4]. D'autre part en Islam, il y a tout le phénomène religieux shî'ite qui, soit sous sa forme duodécimaine soit sous sa forme septimanienne (ou ismaélienne), repose essentiellement sur l'herméneutique spirituelle du Qorân, sur le sens ésotérique des Révélations prophétiques.

Bien entendu, je serai le premier à reconnaître la complexité, pour ne pas dire plus, de cette tâche comparative. Il nous faudrait sans doute commencer par comparer les données communes à la Bible et au Qorân, en ce qui concerne l'histoire des prophètes; situer aussi les différences et préciser d'où elles proviennent. Il nous faudrait aussi analyser comment, de part et d'autre, en raison même de l'herméneutique spirituelle professée, on tend à édifier une théologie générale des religions. Il est certain, par exemple, que la vision swedenborgienne de la *Nova Hierosolyma* vise une hauteur d'horizon qui n'est pas celle des dogmatiques officielles, de même que la hauteur d'horizon de l'herméneutique ismaélienne du Qorân n'est pas la même que celle de l'Islam sunnite. Enfin, de part et d'autre, nous avons à faire avec une herméneutique spirituelle rigoureuse, systématique et très complexe, en pleine possession de sa méthode et vivifiée par une spiritualité à laquelle on ne peut rester étranger, si l'on veut réellement *comprendre* et *faire comprendre* (car tel est le sens même du mot grec *hermêneia,* herméneutique).

Seulement, les présuppositions méthodologiques et philosophiques de cette étude comparative ne pourront être explicitées que si l'on se met à l'œuvre.

4. Sur la différence entre les deux, cf. déjà notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire,* vol. I (Bibliothèque Iranienne, vol. 4), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954, pp. 34 ss., nouvelle éd. Paris, Berg international 1979, pp. 39 ss. — Que la présente recherche me soit l'occasion de rappeler un mémorable entretien avec D.T. Suzuki ici même à Eranos, il y a dix ans (août 1954). Le maître du bouddhisme zen témoignait de l'importance qu'il attachait à Swedenborg et à son œuvre par le fait que, cinquante ans auparavant, il avait traduit quatre de ses livres en japonais. Et il ajoutait: «C'est lui votre Bouddha, pour vous Occidentaux, c'est lui qu'il faut lire et suivre!» J'ai mentionné plus en détail ailleurs cet entretien, cf. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,* Paris, Flammarion, 2[e] éd. 1976, note 200, p. 275.

D'un côté, l'herméneutique symbolique se développe chez Swedenborg avec une rigueur systématique et une cohérence admirable, s'attachant à chaque détail et figure, chaque personne, chaque image, des versets de la Bible. D'un autre côté, l'herméneutique shî'ite se développe à plusieurs plans ou octaves d'univers. Pour l'Ismaélisme en particulier, tous les événements de la hiérohistoire ont pour agents les membres (les *ḥodûd*) des hiérarchies, céleste et terrestre, secrètes; le récit exotérique de leurs *gestes* n'est que la *ḥikâyat,* la *mimêsis* d'événements qui s'accomplissent dans le Monde spirituel; la vraie nature et le rôle des protagonistes, leur activité et le sens de celle-ci, échappent à l'histoire extérieure et à l'historien des choses extérieures. Malgré la complexité des choses et l'inachèvement des travaux préalables, peut-être un premier résultat est-il à espérer, si nous nous limitons à comparer le sens perçu, de part et d'autre, dans les événements qui *continuent* d'être les prémices de l'histoire spirituelle de l'homme. Que signifie le personnage d'Adam? Que signifie la sortie du paradis? Que signifie le drame vécu par Noé? Que représentent l'Arche et le Déluge? Il est frappant que de part et d'autre s'annonce non pas l'histoire d'un passé clos et dépassé, mais une signification actuelle, et que les significations issues de part et d'autre soient convergentes.

Nous avons à procéder nous-mêmes phénoménologiquement, c'est-à-dire herméneutiquement: ce sont des modes d'être (*modi essendi*) qui s'expriment dans les modes de comprendre (*modi intelligendi*), et par là est à découvrir ce qu'il peut y avoir de commun dans la démarche de la pensée et dans la structure des univers atteints de part et d'autre, dans la série des événements, dans les postulats explicités. Aventure peut-être que cette recherche, mais où la tenter sinon à *Eranos*? Elle nécessite d'autres recours que ceux qui suffisent aux discussions philologiques, d'autres moyens qu'une transposition des méthodes ou des résultats de la critique historique à une critique du Qorân qui, dans le meilleur des cas, n'aboutirait qu'à un Qorân n'ayant jamais été lu par aucun croyant. Nous partons d'un *fait spirituel*, d'un

phénomène du *comprendre* : comment certaines données communes à la Bible et au Qorân ont-elles été lues et comprises par des Spirituels qui avaient *foi* dans ces Livres, et comment un certain type de compréhension commune se révèle-t-il dans la façon de percevoir le sens caché des événements et les univers que ce sens présuppose ? Il s'agit ainsi d'une étude comparative qui est par essence une herméneutique du « phénomène du Livre saint ».

I. L'herméneutique spirituelle chez Swedenborg

1. La théorie des correspondances

L'herméneutique swedenborgienne [5] est commandée par une doctrine générale des correspondances, elle-même solidaire d'une gnoséologie situant au plus haut degré de la connaissance une perception spirituelle immédiate, à laquelle nous pouvons rapporter notre terme de *hiérognose*. Cette connaissance fut le privilège d'une humanité très ancienne, humanité initiale, dont la notion est capitale dans l'œuvre de Swedenborg. La condition de ces très anciens peuples était encore celle d'une humanité céleste, ce qui veut dire

5. Pour la bibliographie swedenborgienne récente, citons ici les importants ouvrages d'Ernst Benz, *Emanuel Swedenborg, Naturforscher und Seher,* München, 1948, et *Swedenborg in Deutschland,* Frankfurt am Main, 1947. Friedemann Horn, *Schelling und Swedenborg* (Inaug. Dissert., Marburg, 1954). En outre M. Friedemann Horn vient de publier, en 4 vol., une nouvelle et excellente traduction allemande de l'ouvrage (*Vera Christiana Religio*) où Swedenborg récapitule l'ensemble de sa doctrine : *Die wahre christliche Religion,* Zürich, Swedenborg-Verlag, s. d. Il est également l'éditeur (*ibid.*) d'une revue d'études swedenborgiennes, *Offene Tore, Beiträge zum neuen christlichen Zeitalter* (six cahiers par an), où sont parus depuis 1957 des articles d'un très grand intérêt. En langue française, signalons *Le Ciel, ses merveilles et l'Enfer, d'après ce qui a été vu et entendu,* traduction de Le Boys des Guays revue et corrigée... par L.-Jean Français, Paris, 1960. Cette nouvelle traduction marque une nette amélioration ; nous la croyons cependant encore perfectible. Il est à craindre, par exemple, que si l'on persiste à traduire, dans son acception swedenborgienne, le terme *usus* par *usage,* on n'aiguille le lecteur français sur une fausse route.

que, en contemplant tous les objets possibles dans le monde et à la surface de la Terre, ils les voyaient, certes, mais ils pensaient, par eux, les choses célestes et divines que ces objets représentaient ou signifiaient pour eux. Leur perception visuelle (optique) n'était qu'un moyen. Il en allait de celle-ci comme il en va pour nous-mêmes de notre audition, lorsque nous écoutons un orateur ; nous entendons les mots, certes, mais en fait ce ne sont pas les mots que nous entendons, ce sont leurs significations. Le déclin commença dans la postérité de ces hommes célestes, lorsque l'objet de la perception sensible devint la chose principale, au lieu d'être l'*instrument.* Alors que pour eux, les objets de la connaissance sensible avaient un caractère qui les conformait et les subordonnait à leur « homme intérieur », si bien qu'en dehors de cela ils n'avaient pas d'intérêt pour les choses sensibles, en revanche leurs descendants, en mettant ces dernières avant celles de l'homme intérieur, séparèrent les unes des autres. Dans ce cas en effet, on se met à raisonner sur les choses spirituelles de la même manière que sur les choses sensibles, et c'est ainsi que l'on devient spirituellement aveugle [6].

Cela, Swedenborg le répétera à maintes reprises au cours de son œuvre immense, parce que là même est la raison pour laquelle si peu de personnes savent ce que sont des « représentations » et des « correspondances ». Pour le savoir, il faut en effet savoir qu'il y a un monde spirituel distinct du monde naturel, et que les choses qui se répandent dans le monde naturel depuis le monde spirituel sont des représentations des choses spirituelles. On les appelle ainsi parce qu'elles « représentent » celles-ci, et elles les représentent parce qu'elles leur correspondent [7], c'est-à-dire *symbolisent avec* elles. On peut s'en faire une idée très sommaire par le fait que nos affections intérieures, toutes les choses qui se passent dans notre pensée et dans notre volonté, ont leur manifestation dans les expressions du visage et du regard ; les traits du visage en sont les correspondances ; les

6. *Arcana caelestia,* art. 241-243.
7. *Ibid.,* art. 2987.

regards en sont des représentations. De même pour les gestes accomplis par le corps, les actions produites par les muscles. Gestes et actions sont des représentations des choses qui sont dans l'âme; dans la mesure de leur accord, elles en sont des correspondances[8]. Mais, bien entendu, le mode d'existence de ces images physiognomoniques, de ces gestes et de ces actions du corps, n'est pas le même que celui des pensées qu'elles figurent; ce sont des choses naturelles « représentant » des choses spirituelles. On dira que les choses appartenant à *l'homme intérieur* sont prolongées en images (« imaginalisées ») dans *l'homme extérieur;* d'où les choses qui apparaissent dans l'homme extérieur sont *représentatives* de l'homme intérieur, et les choses qui s'accordent entre elles forment des *correspondances*[9].

D'où la bipartition du monde ne doit pas s'entendre seulement au sens universel selon lequel il y a d'une part un Monde spirituel (comprenant lui-même le monde céleste angélique, le monde intermédiaire des Esprits et le monde infernal), et d'autre part un monde naturel où demeurent les hommes dans la vie présente; il faut également entendre que cette bipartition passe par chaque individu humain, en ce sens que pour chaque individu son « homme intérieur » est un monde spirituel, tandis que son être extérieur est pour lui un monde naturel[10]. À l'appui de cette bipartition valent les considérations d'une cosmologie pour laquelle les formes naturelles sont essentiellement des effets; elles ne peuvent apparaître comme des causes, moins encore comme causes de causes, c'est-à-dire suffire à rendre compte par elles-mêmes de leurs apparitions et de leurs mutations. Chaque forme dérive de la cause que précisément elle manifeste et représente, et pour cette raison elle est précédée par celle-ci. Il en va ainsi jusque dans les différents degrés du monde spirituel. Aussi bien est-ce là un point sur lequel Swedenborg est en profond accord avec toute théosophie apparentée de

8. *Ibid.*, art. 2988.
9. *Ibid.*, art. 2989, 2997.
10. *Ibid.*, art. 2990.

près ou de loin au néoplatonisme[11], mais pour lui c'est aussi et tout d'abord la conclusion d'une expérience directe.

Nous savons combien loin il avait poussé, par exemple, ses études d'anatomie. Que de plus, grâce à une assistance angélique et conscient de celle-ci, un homme puisse déchiffrer en transparence sur une planche d'anatomie les secrets de l'organisme spirituel invisible, c'est là un privilège extraordinaire que Swedenborg ne regarda jamais comme un mérite personnel, mais comme une pure faveur divine. C'est ainsi qu'il sut, d'expérience directe, que dans les trois règnes du monde naturel il n'y a pas la plus petite chose qui ne représente quelque chose dans le monde spirituel, et qui n'ait pas dans ce monde spirituel quelque chose à quoi elle correspond. Tel est le secret mis en œuvre tout au long de ses commentaires de la Bible, et telle est la clef de ces *Arcana* qui s'ouvrent le plus souvent sur un horizon imprévu[12]. D'autant plus imprévu que, tant qu'il vit dans le corps, l'homme n'est capable de sentir et de percevoir que très peu de tout cela ; nous faisons peser sur les choses célestes et spirituelles une naturalisation fatale qui les dégrade en choses naturelles, homogènes à notre « homme extérieur », tandis qu'en nous-mêmes l'« homme intérieur » en a perdu la sensation et la perception. « Béni soit en ce temps, écrit Swedenborg, celui qui est en état de correspondance, c'est-à-dire celui chez qui l'homme extérieur correspond à l'homme intérieur[13]. »

Lui-même, certes, fut dans le monde occidental moderne l'un de ces rares Élus, voire, à en juger par son influence, celui qui ouvrit la voie à beaucoup d'autres. « L'existence d'une telle correspondance, écrit-il, lui est devenue si familière qu'il nommerait difficilement quelque chose d'autre qui lui soit plus

11. C'est, par exemple, la doctrine de base professée par tous les théosophes « orientaux » (*ishrâqîyûn*) de l'école de Sohravardî en Iran, la doctrine dite d'*al-imkân al-ashraf*, à savoir que, si tel ou tel degré d'être est donné, cela implique *eo ipso* l'existence effective du degré d'être supérieur.

12. *Arcana caelestia*, art. 2991-2992.

13. *Ibid.*, art. 2994.

familier.» Il sait par expérience que du monde spirituel dérive toute la subsistance de l'homme[14], que sans cette connexion avec le monde spirituel ni l'homme ni une partie de l'homme ne pourraient subsister un moment. Il lui a même été donné de savoir quelles consociations angéliques sont en relation particulière avec chaque province du corps humain, et quelles en sont les qualités. Bref, toutes choses dans le monde naturel, aussi bien en général que dans le détail le plus infime, y compris les constellations, les atmosphères, l'ensemble et le détail des règnes animal, végétal, minéral, tout cela n'est rien d'autre qu'une sorte de «théâtre représentatif» du monde spirituel, où nous pouvons voir les choses dans leur beauté, si nous savons les voir dans l'état de leur Ciel[15].

Relevons que cette conception des choses s'accorde, jusque dans son lexique, avec celle que professent les théosophes de la Lumière en Islam (les *Ishrâqîyûn* de Sohravardî, Ibn 'Arabî, Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, etc.): les choses sensibles sont les formes apparitionnelles, les lieux d'épiphanie (*maẓâhir,* pluriel de *maẓhar*), le *theatrum* des univers suprasensibles (d'où la notion de *maẓharîya,* la fonction épiphanique ou théophanique des images). Plus exactement dit, cette relation épiphanique s'institue déjà entre les univers qui précèdent, ontologiquement, le monde sensible. C'est ainsi que dans le monde intermédiaire des Esprits qui, selon la topographie swedenborgienne, se situe au-dessous des mondes angéliques, il existe ce que son lexique désigne comme des «représentatifs» (ou formes symboliques) continus et innombrables, lesquels sont les formes de choses spirituelles et célestielles, non dissemblables de celles qui sont en ce monde, et qui affluent, suscitées par les idées, méditations ou entretiens des Anges d'univers supérieurs. Car chaque idée angélique contient des choses

14. C'est un principe illustré par de nombreux symboles dans les littératures traditionnelles; cf. par exemple, chez les shî'ites, le motif de «l'Île Verte» qui fournit sa subsistance au «continent». Voir *En Islam iranien...*, t. IV, pp. 390 ss.

15. *Arcana caelestia,* art. 2998-3000 (en lexique *ishrâqî*: voir les choses dans leur *malakût*).

infinies comparativement à l'idée d'un Esprit, et à moins que cette idée ne soit formée et montrée «représentativement» en une image correspondant au niveau des Esprits, ou plus exactement à la Sphère inférieure où il y a une société correspondante d'Esprits, ces derniers en comprendraient difficilement le contenu. Ces formes «représentatives» ou symboliques peuvent constituer de longues séries, dont le théosophe visionnaire à qui il fut donné d'en être le témoin ne peut qu'évaluer la durée en quantité de temps terrestre, mais dont il sait qu'il faudrait des pages et des pages pour les décrire; elles peuvent montrer des cités, des palais d'un art architectural stupéfiant, jamais vu, des paysages que traversent des chevauchées de cavaliers surnaturels. Aussi bien est-ce par ces visions que les humains devenus Esprits sont initiés *post mortem* aux univers supérieurs [16].

De tout cela ressort la schématisation fondamentale des univers spirituels. Il y a trois cieux disposés en une hiérarchie d'intériorité et de pureté croissantes: un ciel inférieur, un ciel moyen, un ciel supérieur. Le premier est un royaume naturel, la «demeure» des Esprits bons; le second est la demeure des Esprits angéliques ou Anges spirituels; le troisième est la demeure des Anges «célestiels» (j'emploie ce mot à dessein, ici et plus loin, de préférence au mot «célestes», pour prévenir toute confusion avec les choses de l'astronomie, nommément ici avec les *Angeli caelestes* de la cosmologie avicennienne classique). Et de même qu'il y a trois cieux, il y a trois sens dans la Parole divine, la Bible: le sens naturel, le sens spirituel, le sens «célestiel». Nous verrons bientôt que c'est la doctrine de base de l'herméneutique swedenborgienne. Chacun de ces cieux est distingué en d'innombrables consociations; chacune à son tour en d'innombrables individus qui par leur harmonie constituent comme une personne, tandis que

16. Tout cela correspond parfaitement à ce que les *Ishrâqîyûn* décrivent comme le «huitième climat»; cf. notre livre *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1979.

toutes ces consociations ensemble forment comme un Homme unique. Ces dernières résultent spontanément des affinités d'intelligence et d'amour, de même qu'elles se distinguent les unes des autres selon les différences de leur amour et de leur foi. Et ces différences sont tellement innombrables que l'on n'en peut pas même recenser les plus générales. Chaque Ange et chaque consociation sont respectivement une image du ciel universel, quelque chose comme un « petit ciel[17] ».

Mais, lorsqu'il est parlé du Ciel comme « demeure », cela doit s'entendre d'une demeure qui est l'*état* de l'homme intérieur. C'est pourquoi la topographie de l'*Infernum,* situé à l'opposite, présente une répartition de ses « demeures » symétrique à celle des « demeures » du Ciel, parce que les démons et esprits infernaux, aussi bien que les Anges et Esprits qui peuplent le Ciel, ont tous été des êtres humains en cette vie, et que chaque homme porte en lui-même son ciel comme il porte en lui-même son enfer. Par cette loi d'intériorité, il faut comprendre que les phases du *temps* et les lieux de l'*espace* sont autant d'*états* intérieurs de l'homme[18]; Swedenborg le rappelle fréquemment, et on ne doit jamais l'oublier. Avec cette *hiérocosmologie* qui détermine parallèlement la structure de l'herméneutique de la Bible, nous sommes sans doute au cœur de la vision swedenborgienne du monde. Mais nous ne pouvons ici que relever très sommairement quelques indications sur certains aspects qui en dérivent et qui importent à notre propos : il y a une double lumière, une double chaleur, une double Imagination, et finalement il y a le thème de l'*Homo maximus,* d'une importance capitale.

Il y a une double lumière : lumière du monde et lumière du Ciel, ici encore disons lumière « célestielle » pour éviter toute confusion avec celle du ciel astronomique. La première provient du soleil visible,

17. *Arcana caelestia,* art. 459, 684. *Vera Christiana Religio,* art. 212. *De Caelo et ejus mirabilibus, et de Inferno* (l'ensemble de la 1re partie).
18. *De Caelo et ejus mirabilibus,* art. 191-195.

la seconde provient du Soleil spirituel. La première est pour l'homme naturel ou extérieur, c'est-à-dire pour les choses qui ressortissent à cet homme extérieur, car celui-ci ne peut rien appréhender que par des choses telles qu'il en existe dans notre monde solaire, et telles qu'elles y prennent forme par la lumière et l'ombre. Les idées de temps et d'espace, du moins en tant que celles d'une succession irréversible et d'une localisation extérieure, sans lesquelles l'homme ne peut rien penser, ressortissent à la lumière du monde. Mais la seconde, la lumière célestielle, est pour l'homme spirituel intérieur ; celui-ci est dans cette lumière même [19].

Lorsque l'on parle de correspondances et de représentations, et de ce qui en est la source et le fondement, il s'agit donc de la *correspondance* entre les choses qui ressortissent à la lumière du monde de l'homme extérieur et les choses qui ressortissent à la lumière célestielle de l'homme intérieur, car tout ce qui existe dans la première est la *représentation* de ce qui existe dans la seconde. Pour saisir cette « représentativité » (ou cette fonction symbolique) que les choses naturelles assument d'elles-mêmes en vertu de leurs correspondances spirituelles et célestielles, il faut faire usage d'une faculté éminente si bien implantée dans l'homme que c'est elle que l'homme emporte avec lui dans l'autre vie ; elle est désignée comme la sensibilité spirituelle, les sens de l'esprit (*animus*), ou comme *imagination intérieure*. Car l'homme *post mortem* (c'est un des points essentiels des doctrines de Swedenborg) possède la plénitude de la forme humaine, à l'état spirituel, certes, et d'organisme subtil. Cette faculté éminente, donc, est si profondément dans l'homme, et il est si profondément en elle, qu'il n'a pas alors à apprendre à en faire usage. Il est mis d'emblée en elle, dès qu'il est libéré de son organisme physique. En revanche, pendant la vie dans ce dernier, il reste le plus souvent dans l'ignorance de cette faculté éminente. Il y a un influx continuel des choses du monde spirituel dans les choses naturelles ; les premières se montrent

19. *Arcana caelestia,* art. 3223.

« représentativement », symboliquement, dans les secondes, et l'homme ne s'aperçoit de rien, entièrement livré aux choses naturelles qu'il a rendues muettes[20].

Car, plus il est immergé dans les choses de ce monde, plus les choses qui ressortissent à la lumière célestielle lui apparaissent paradoxalement comme ténèbres et comme néant, tandis qu'inversement tout ce qui n'apparaît qu'à la lumière de ce monde est pour les Anges ténèbres épaisses[21]. Pourtant ces deux lumières sont bien ensemble tout ce qui fait l'intelligence de l'homme, tandis que s'écoule sa vie présente. Son imagination naturelle consiste uniquement en formes et idées de choses telles qu'il en a appréhendées par la vision corporelle, admirablement variées et structurées, mais son imagination intérieure consiste uniquement en formes et idées de choses telles qu'il en a reçues par la vision de l'esprit, à la lumière célestielle, encore plus admirablement variées et structurées, car, par l'influx du monde spirituel, voici que les choses inanimées de ce monde deviennent douées de vie[22].

Il y a plus. Ce n'est pas seulement d'une double lumière, mais d'une double chaleur qu'il convient de parler. « La chaleur du Ciel procède du Soleil spirituel qui est le Seigneur, et la chaleur du monde procède du soleil de ce monde qui est le luminaire vu par nos yeux de chair. La chaleur du Ciel se manifeste à l'homme intérieur par l'amour et les affections spirituelles, tandis que la chaleur du monde se manifeste à l'homme extérieur par l'amour et les affections naturelles. La première est cause de la vie de l'homme intérieur ; la seconde est cause de la vie de l'homme extérieur. Car sans amour et affection l'homme ne peut vivre. Entre les deux chaleurs il y a

20. *Ibid.*, art. 3225-3226.
21. *Ibid.*, art. 3336.
22. *Ibid.*, art. 3337. Il y aurait à comparer ici avec la doctrine de l'Imagination spirituelle chez Ṣadrâ Shîrâzî ; voir notre article « La place de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî (ob. 1050/1640) dans la philosophie iranienne » (in *Studia Islamica* XVIII, 1963) repris dans *En Islam iranien...*, t. IV, pp. 54 ss. ; ainsi que les textes traduits dans notre livre *Corps spirituel...* (cité *supra* note 16).

aussi des correspondances[23]. » Lumière et chaleur spirituelles ont à leur opposite la Ténèbre et la froidure infernales qu'habitent, ou plutôt dont sont habités les Esprits infernaux ne respirant que haine et violence, fureur et négation, tendant à la destruction de l'univers, à tel point que si leur rage n'était continuellement combattue et repoussée par les êtres du monde spirituel, toute la race humaine périrait, inconsciente même du secret de son histoire[24].

L'idée dominante ici, peut-on dire, c'est qu'à la source de tout principe naturel, que ce soit en psychologie ou en cosmologie, il y a un principe spirituel. Lumière et chaleur sont respectivement ordonnées à l'intelligence et à la volonté, ou encore à la sagesse et à l'amour. Lorsque Swedenborg parle d'intelligence et de volonté, son lexique vise quelque chose de beaucoup plus profond que les deux « facultés » nommées ainsi dans la psychologie des philosophes ; les deux mots désignent pour lui deux composantes essentielles d'un organisme qui est l'organisme spirituel de l'homme. C'est pourquoi encore si aux yeux des Anges la lumière apparaît comme lumière, c'est qu'il y a en elle intelligence et sagesse, parce que la lumière dérive de l'une et de l'autre. Semblablement, si la chaleur est perçue par la sensibilité angélique comme chaleur, c'est qu'il y a en elle de l'amour, parce qu'elle dérive de l'amour. D'où l'amour est appelé chaleur spirituelle et constitue la chaleur de la vie de l'homme, de même que l'intelligence est appelée lumière spirituelle et constitue la lumière de la vie de l'homme. De cette correspondance fondamentale tout le reste est dérivé[25].

En dérive, par exemple, l'idée que Swedenborg nous propose de cette humanité céleste initiale dont il était question tout à l'heure, et dont les tout premiers chapitres du livre de la Genèse, nous allons le voir, relatent la suscitation et le déclin sur terre. C'est qu'il lui fut montré, par un influx divin qu'il ne peut décrire[26], quelle était la nature du discours de ces

23. *Ibid.*, art. 3338.
24. *Ibid.*, art. 3340.
25. *Ibid.*, art. 3636.
26. *Ibid.*, art. 1116, 1118 ss.

premiers hommes, tant qu'ils vécurent en ce monde; discours silencieux, réglé non point par le souffle de la respiration externe, mais par une pure respiration interne. Il faut alors se reporter à la description que donne Swedenborg du «discours» des Esprits et des Anges. Chez tous, le discours est effectué par des représentations, car ils montrent tout ce à quoi ils pensent, au moyen d'admirables variations de lumière et d'ombre, d'une manière vivante, devant la vision tant intérieure qu'extérieure de celui à qui ils parlent, et ils l'insinuent en lui au moyen de changements appropriés dans l'état des affections éprouvées.

Chez les Anges du Ciel intérieur (les «Anges spirituels») le discours est encore plus beau, plus agréablement représentatif et symbolique, mais les idées qui y sont formées «représentativement», symboliquement, ne peuvent être exprimées *par des mots*. Les choses spirituelles qui ressortissent au Vrai, c'est-à-dire à l'ordre de l'intelligence, y sont exprimées par des modifications de la lumière célestielle, résultant d'une infinie et admirable variété d'affections éprouvées. Les choses spirituelles qui ressortissent au Bien, c'est-à-dire à l'ordre de l'amour, y sont exprimées par des variations de chaleur et de flamboiement célestes, mettant en mouvement toutes sortes d'affections nouvelles. Quant au discours des Anges du «Ciel le plus intérieur» (les «Anges célestiels»), il est également représentatif, symbolique, mais il ne peut pas même être appréhendé par nous ni exprimé *par quelque idée.* Et pourtant il y a bien une telle idée dans l'homme, à la condition qu'il soit dans l'amour célestiel, et après la séparation de son corps matériel, il vient à cet amour comme s'il y était né, bien que durant sa vie dans le corps matériel il n'ait rien pu en appréhender sous une idée, — de même aussi qu'il peut venir alors dans l'une ou l'autre des formes correspondant à un amour inférieur, car dans son être essentiel, sans subterfuge possible, l'homme est tel qu'est son amour[27].

Finalement, la vaste doctrine des correspondances qui se déploiera à la façon d'une phénoménologie de

27. *Ibid.*, art. 3342-3344.

la conscience angélique se trouve, avec la hiérarchie des degrés de perception et de représentation qu'elle implique, comme récapitulée dans le grand thème de l'*Homo maximus*, thème dont j'avais l'occasion de signaler ici même à *Eranos*, il y a quelques années, la frappante « correspondance » (le mot est bien ici à sa place) avec l'idée du « Temple de Lumière » (*Haykal nûrânî*) de l'Imâm, dans la gnose ismaélienne[28]. Nous y faisions allusion, il y a quelques instants, mais il nous faut maintenant en apprendre quelle figure il convient de nous représenter lorsque, d'un bout à l'autre de ses immenses commentaires bibliques, Swedenborg prononce ce mot : *le Seigneur (Dominus)*. Le thème recèle en effet le mystère même de l'anthropomorphose divine comme théophanie éternelle « dans le Ciel ».

« C'est une vérité profondément cachée en ce monde, écrit Swedenborg, et cependant rien n'est mieux connu dans l'autre vie, même à chaque esprit, que toutes les parties du corps humain ont une correspondance avec les choses telles qu'elles sont dans le Ciel, à tel point qu'il n'y a pas la plus petite parcelle dans le corps qui n'ait quelque chose de spirituel et de célestiel qui lui corresponde, ou, ce qui revient au même, qui n'ait des consociations célestes en correspondance avec elle ; car ces consociations existent selon toutes sortes et espèces de choses spirituelles et célestielles, et cela dans un ordre tel qu'elles représentent ensemble un Homme, et cela quant à toutes les choses générales et particulières de l'homme, à la fois intérieur et extérieur. De là vient que le Ciel universel est aussi appelé *Homo maximus ;* et de là vient qu'il a été si souvent dit qu'une consociation appartient à une province du corps, une autre à une autre, ainsi de suite. La raison en est que le Seigneur est le seul *Homme*, et que le Ciel le représente...[29]. »

28. *De Caelo et ejus mirabilibus*, art. 52 et 72. Cf. notre livre : *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, p. 128 ss., et *Trilogie ismaélienne* (*supra* note 2), index s.v. Temple de lumière. Cf. *infra* le texte précédant l'appel de note 138.

29. *Arcana caelestia*, art. 2996. Cf. aussi art. 2988, 2989, 2997.

Ces dernières lignes seraient à commenter par de multiples passages des *Arcana caelestia.* Relevons seulement ici le postulat qu'elles impliquent et qui est en profond accord avec toutes les théologies mystiques. Swedenborg différencie, dans son lexique personnel, un *Esse infinitum* et un *Existere infinitum,* le terme *existere* équivalant pratiquement ici à *manifestation*[30]. Jéhovah (n'insistons pas sur la fidélité de Swedenborg à cette vocalisation du tétragramme divin) est l'*Esse infinitum.* Comme tel, il n'est pas manifesté à l'homme et ne peut « influer » dans l'homme ni sur l'homme. C'est la *déité* en son *absconditum* absolu (le *hyperousion* de la théologie grecque, celui qui, dans la théosophie ismaélienne, est le *Mobdi',* le Principe, Super-Être). Il ne peut être manifesté à l'homme et agir dans et sur l'homme qu'au moyen de l'Essence humaine, c'est-à-dire par un *existere divinum* sous la Forme humaine essentielle. La figure de cette théophanie ou de cette anthropomorphose éternelle, c'est elle « le Seigneur » ; d'où toute la théosophie swedenborgienne est dominée par cette figure de l'*Anthrôpos* (que l'on pense ici aux visions d'Hénoch, à l'Ascension d'Isaïe, etc.). Le Divin ne pouvant « influer » dans l'homme qu'au moyen de l'Essence humaine du « Seigneur », il n'y a pas de conjonction possible avec la « suprême divinité » ou déité du Seigneur, laquelle reste transcendante à sa divinité épiphanisée « dans le Ciel » ; la conjonction n'est possible qu'avec son humanité divine, parce que l'on peut avoir une idée concernant son *Humanum Divinum,* mais on n'en peut avoir concernant le Divin en soi[31]. Autrement dit, le « Seigneur » est l'Homme Divin qui existe de toute éternité ; il est, certes, Jéhovah lui-même, mais Jéhovah tel qu'il est épiphanisé « dans le Ciel », et tel qu'en cette théophanie éternelle il assume l'Humain, pour que les hommes (et partant les Anges qui sont l'humanité célestielle supérieure) puissent avoir une idée concer-

30. Cf. index de la trad. anglaise des *Arcana* publiée par The Swedenborg Society, p. 201, s. v. *Esse,* et *Sapientia angelica de Divino Amore et de Divina Sapientia,* art. 14.
31. *Arcana caelestia,* art. 4211.

nant la divinité[32]. Il y a donc bien identité, mais une identité différenciée comme celle du révélé et du caché (du *ẓâhir* et du *bâṭin*). Car le secret de la Manifestation divine, de la Théophanie, c'est que le Seigneur apparaît à chacun sous une forme correspondant à la capacité respective de chacun. (C'est exactement ce que nous enseigne, en théosophie islamique, un Ibn 'Arabî[33].) Swedenborg précise : le Seigneur ne se « cache » pas, mais les mauvais le font apparaître comme s'il se cachait, comme s'il était sans existence.

C'est ce *Kyrios Anthrôpos* dont il est dit qu'il *est* le Ciel lui-même[34], et cette identification s'accorde justement avec la multiplicité des théophanies différenciées. En effet, en tant que le Ciel le « représente », le rapport du Seigneur avec le Ciel comme *Homo maximus* est analogue au rapport de notre soleil avec notre monde sensible. Le Seigneur est le Soleil spirituel, et par lui il y a lumière dans tout ce qui est intelligence, et chaleur dans tout ce qui est amour[35]. Mais alors, comme tel précisément, le Seigneur *est* lui-même aussi *Homo maximus,* en tant qu'au sens propre, au sens kyriologique, il est lui seul *Homme, Anthrôpos,* et que tous les humains sont nommés *hommes* de par lui, d'après lui, parce qu'ils en sont les Images[36], dans la mesure où ils sont dans le Bien, c'est-à-dire dans ce qui est l'affection de l'amour. Les lignes suivantes récapitulent au mieux : « *Homo maximus* relativement à l'homme, est le Ciel universel du Seigneur ; mais *Homo maximus,* dans le sens suprême, le Seigneur est seul à l'être, car le Ciel est de lui, et toutes choses dans le Ciel lui correspondent [...]. Ceux qui sont dans les trois cieux sont dits

32. *Ibid.*, art. 5310 et 9315 (et Index trad. anglaise, p. 196).
33. Cf. notre ouvrage *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî* (cité ci-dessus note 4), pp. 152 ss. Sur ce thème des métamorphoses théophaniques, cf. « Epistula Apostolorum », chap. XIV, *in* M. R. James, *The Apocryphal New Testament,* p. 489, et notre livre *Temps cyclique...* (ci-dessus note 28), pp. 70 ss.
34. *Arcana caelestia,* art. 10159.
35. *Ibid.*, art. 3636, 3643.
36. *Ibid.*, art. 49, 288, 477, 565, 1894, 8547.

être dans le Seigneur, voire dans son corps, car le Seigneur est le Tout dans le Ciel [37]. »

Le thème de l'*Homo maximus* est ainsi la clef de la conception monadologique qui fait de chaque Esprit angélique individuel un « petit ciel », puisque le Ciel auquel il appartient et qui est en lui, est *Homo maximus*. Et c'est là même, dans cette immanence du Tout dans le chaque et de chacun dans le Tout, que culmine l'anthropologie angélologique postulée par la doctrine des correspondances : « Tous les Esprits et Anges, écrit Swedenborg, s'apparaissent à eux-mêmes, les uns aux autres, comme des hommes, d'un visage et d'un corps semblables, avec des organes et des membres ; et cela, pour la raison que leur *intimum* conspire à une telle forme [...]. Tout le Ciel est tel que chacun y est comme s'il était le centre du Tout, car il est le centre d'influx venant à travers la forme du Ciel, du Tout, et de là une image du Ciel résulte dans et pour chacun, et le fait pareil à soi-même (c'est-à-dire à ce Ciel), c'est-à-dire homme. Car tel est l'universel, telle en est aussi la particularisation [38]. »

Nous venons d'essayer de rappeler, à grands traits allusifs, cette doctrine des correspondances dont Swedenborg déclare que, si elle est ignorée de nos jours, du moins fut-elle regardée dans la très ancienne humanité, l'humanité célestielle initiale, comme une vraie science, voire comme la science par excellence, la science des sciences, et elle y était si universellement connue que les hommes écrivaient alors tous leurs livres dans la « langue des correspondances ». De même leurs rites et le cérémonial de leur culte consistaient uniquement en correspondances, et c'est parce qu'ils pensaient ainsi spirituellement les choses terrestres qu'ils étaient en communauté avec les Anges du Ciel [39].

Antérieurement à la Parole divine, au texte de la Bible que nous lisons aujourd'hui, il y eut une autre Parole qui est maintenant perdue. Les livres attribués

37. *Ibid.*, art. 3637.
38. *Ibid.*, art. 3633.
39. *Vera Christiana Religio*, art. 201-202.

à Moïse et à d'autres réfèrent à des livres aujourd'hui perdus[40]. Et nous verrons le sens que Swedenborg donne à la disparition d'Hénoch, lequel avait recueilli, avec l'aide des siens, les correspondances de la langue de ces hommes; la connaissance devait s'en transmettre à une postérité qui inclut à peu près tous les peuples de l'Asie, d'où elle fut transmise aux Grecs, chez qui elle devint de la mythologie[41]. En tout cas, Swedenborg estime que l'on peut tenir pour certain et démontré que, déjà avant la Parole israélite, il exista sur terre une ancienne Parole, particulièrement en Asie. Il a montré, dit-il, dans ses *Memorabilia,* que «cette Parole est conservée dans le Ciel par des Anges qui ont vécu sur terre à l'époque correspondante, et qu'elle existe encore aujourd'hui chez certains peuples de la Grande Tartarie[42]». Que cette précision réfère au Tibet ou, comme on l'estime maintenant, à la Mongolie extérieure[43], peut-elle viser autre chose que les Écritures du Bouddhisme mahâyâniste? Car le Ciel de Swedenborg aussi bien que sa vision de la hiérohistoire sont assez vastes pour contenir toutes les religions.

2. *Les principes de l'herméneutique spirituelle*

La doctrine des correspondances — la loi d'analogie fondamentale permettant de poser une pluralité d'univers symbolisant les uns avec les autres — commande, disions-nous ci-dessus, l'herméneutique swedenborgienne et en détermine les principes et la mise en œuvre. Il est encore plus exact de dire que cette doctrine est cette herméneutique même, ou

40. *Ibid.*, art. 265 et 279. Cf. Nombres 21: 14-15, 27-30; Josué 10: 13; 2 Samuel I: 17-18. Swedenborg (*V.C.R.* 279) s'était occupé spécialement de réunir les citations de ces anciens Livres. Le «Livre des Guerres de Jéhovah» retenait son attention, comme traitant de ce même combat victorieux contre les Enfers qui devait être précisément toute la raison de la venue du Seigneur en ce monde (*V.C.R.* 265).
41. *Ibid.*, art. 202 (cf. aussi *Arcana,* art. 10252).
42. *Ibid.*, art. 266.
43. Cf. la note de M. Friedemann Horn dans sa traduction allemande de *V.C.R.*, art. 266, pp. 355 et 366.

encore ce qui s'exprime dans cette herméneutique comme mode de comprendre (*modus intelligendi*) est le mode d'être même (*modus essendi*) qui est éprouvé et qui s'annonce comme l'être-en-correspondance de tout un ensemble de niveaux d'être, « représentatifs » les uns des autres, se « signifiant » les uns aux autres. Il ne s'agit donc pas de rapporter ces correspondances « de l'extérieur » et après coup au texte de la Bible ; elles *sont* cela même que signifie le texte de la Bible, la Parole en acte d'être comprise au sens vrai, c'est-à-dire au sens spirituel.

D'où les principes directeurs de l'herméneutique swedenborgienne, c'est-à-dire les principes généraux qui régleront la mise en œuvre de l'exégèse du détail des textes, visent d'une part les aspects sous lesquels se présente le texte biblique, ce que Swedenborg appelle les différents *styles* de la Parole, et corrélativement la structure hiérarchique des univers auxquels correspondent ces styles. La première considération s'attache à déterminer ce que c'est que le sens historique et son rapport avec le sens spirituel, et à prévenir toute confusion de celui-ci avec le sens allégorique. Cette différenciation acquise, la mise en œuvre du sens spirituel en sa pluralité s'accomplira conformément au schéma des trois Cieux qui a été évoqué ci-dessus.

Pour l'herméneutique swedenborgienne, l'ensemble du texte biblique, la Parole, se présente comme rédigée en *quatre* styles différents[44]. La différenciation de ces styles nous force d'anticiper sur le thème de la succession des âges de l'humanité, et de remarquer dès maintenant que dans le lexique swedenborgien, le mot *Ecclesia* (assemblée) prend une acception si large que l'« assemblée spirituelle » englobe les univers angéliques et le monde des Esprits, aussi bien que les différents âges de l'humanité terrestre et l'humanité d'autres univers (pour prévenir tout malentendu, remarquons également que la connaissance de ces humanités extra-terrestres ne concerne point, pour Swedenborg, une humanité physique comme en rencontreraient les astronautes de

44. *Arcana caelestia*, art. 66.

nos fusées spatiales, mais une humanité perçue à l'état spirituel, alors que le visionnaire était « dans l'Esprit », perception qui implique que soit franchi un *seuil* qui, normalement, n'est franchi que *post mortem*). Bref, le concept swedenborgien déborde tellement ce que connote habituellement le mot *Église*, qu'il nous semble préférable d'essayer de prévenir tout malentendu, en conservant le terme latin *Ecclesia*, auquel on donnera une valeur thématique.

Des quatre styles bibliques, le premier est un style qui, sous une forme historique, présente en fait une *histoire symbolique* ; ce sont les onze premiers chapitres du livre de la Genèse. Le second est le style historique proprement dit, celui des livres historiques de la Bible. Le troisième est le style prophétique[45]. Le quatrième est le style des Psaumes, intermédiaire entre le style prophétique et celui du discours commun. Nous n'avons à insister ici que sur les problèmes posés par les deux premiers.

Le premier des styles de la Parole fut celui de l'humanité célestielle initiale, déjà évoquée ci-dessus, qui constituait ce que Swedenborg désigne comme la « Très Ancienne Assemblée », l'*Antiquissima Ecclesia*. Les conditions, le mode d'être et de connaître chez les hommes de cette *Ecclesia* différaient essentiellement du statut de l'humanité courante de nos jours. Nous savons déjà qu'ils regardaient toutes les choses corporelles qui, d'une manière générale, sont l'objet de la perception sensible, comme des choses mortes, si elles sont perçues séparément de ce qu'elles représentent. Leur mode de connaître, l'état fondamental de leur conscience, se caractérisait comme une perception immédiate des choses spirituelles et célestes que représentent les choses terrestres sensibles. D'où leur mode d'expression propre était celui

45. *Ibid.*, style issu de ce qui avait été si hautement en honneur dans l'*Antiquissima Ecclesia*. Ce style ne présente pas cependant une forme continue et d'apparence historique comme le « très ancien style » ; il est discontinu, et n'est autant dire jamais intelligible que selon le sens intérieur où se trouvent les plus profonds *arcana* ; ces derniers forment alors une continuité parfaite, se rapportant à l'homme extérieur et à l'homme intérieur, aux états de l'*Ecclesia*, etc. *Ibid.*

d'hommes chez qui la perception des objets sensibles se transmue d'emblée en une perception des choses spirituelles, transmuant ainsi les choses inanimées en choses vivantes[46]. Ils voyaient, certes, de leurs yeux, ou percevaient par leurs autres sens tout ce qui est objet de perception sensible, mais simultanément et d'emblée ils percevaient des choses d'un autre ordre, « représentées », symbolisées par les choses sensibles.

C'est cela même qui conduit Swedenborg à une fine analyse du premier des styles bibliques, celui dans lequel sont rédigés les premiers chapitres de la Genèse jusqu'à l'histoire d'Abraham[47]. Ces chapitres ne sont pas de l'histoire proprement dite ; ils ne sont pas non plus ce que de nos jours nous appelons du mythe ou un récit mythique. La forme d'un *continuum,* d'une succession d'événements, était spontanément donnée par ces hommes aux choses spirituelles dont ils percevaient la *représentation* dans les choses sensibles en donnant la vie à celles-ci. Nous saisissons ainsi le processus qui, préalablement à toute donnée historique matérielle extérieure, permet l'éclosion de quelque chose comme une « histoire », l'opération mentale dans laquelle se trouve en dernier ressort le secret de l'*historialisation* de toute histoire, quelle qu'elle soit. Autrement dit, toute historicité présuppose, pour se constituer, un facteur *métahistorique.* De là s'opérera le passage au style historique proprement dit. Mais, lorsqu'il s'agit de fonder la légitimité de l'herméneutique spirituelle qui est en cause ici, on doit faire une observation. C'est parce que le style historique proprement dit procédera du style symbolique ou métahistorique de l'*Antiquissima Ecclesia,* que les parties historiques de la Bible sont également représentatives, contiennent essentiellement un sens, voire plusieurs sens spirituels. En outre, la manière dont Swedenborg analyse la gnoséologie de l'humanité céleste initiale (il y revient à maintes reprises), le mode de perception spontanée du suprasensible dans le sensible, montre bien que, pas un instant, il n'est permis de confondre ce sens spirituel avec l'allégorie.

46. *Ibid.,* art. 66 et 1409.
47. *Ibid.,* art. 1403-1404.

Les allégories sont fabriquées après coup, elles servent à transposer ce qui était déjà connaissable par ailleurs, à travestir des images ou pensées préalables. Or, le «premier style» biblique, celui des onze premiers chapitres de la Genèse, est la seule manière d'exprimer une perception spirituelle des origines, perception inconditionnelle, préalable à toute explication, mais donnant origine elle-même à des explications peut-être inépuisables : les *arcana* en sont, en effet, innombrables.

Le second style est le style historique proprement dit, que l'on trouve dans les «livres de Moïse» à partir des récits concernant l'époque d'Abraham, dans les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois. Dans ces livres, les faits historiques sont bien tels qu'ils apparaissent selon le sens littéral ; cependant ils contiennent tous, à la fois en général et dans le détail, de tout autres choses selon le sens interne [48]. Cela, parce que ces faits historiques sont eux-mêmes *représentatifs* ; tous les mots qui les exposent sont *significatifs,* c'est-à-dire que, sous l'apparence des choses extérieures, ils signifient les choses intérieures, sous l'apparence des choses et événements terrestres les choses et événements spirituels ou célestiels. Il en est ainsi pour tous les livres bibliques dits «historiques». Leur contenu apparaît comme étant de l'histoire pure et simple au sens littéral, sans doute ; mais au sens intérieur, ils recèlent d'innombrables *arcana caelestia,* lesquels ne peuvent être vus tant que les yeux de la pensée restent fixés sur la matérialité des faits historiques extérieurs. La Parole divine est comme un corps recelant une âme vivante. Mais cette âme reste irrévélée ; il est même difficile de croire qu'il y a là une âme, de l'être qui survit à la mort, avant que la pensée ne se retire des choses corporelles pour accéder aux choses de l'âme. Il y faut une nouvelle naissance. De même que le corps physique de l'homme doit mourir pour que l'être humain puisse se trouver et se voir dans le monde spirituel, et communiquer avec les êtres spirituels, de même les

48. *Ibid.,* art. 66.

choses spirituelles, le sens intérieur, demeurent absolument invisibles jusqu'à ce que les choses corporelles, les données extérieures du sens littéral, soient comme si elles étaient mortes. Autre chose en effet sont les *vases* naturels, autre chose sont les choses spirituelles qu'ils contiennent[49].

S'il en est ainsi, si le « style historique » de la Bible recèle lui-même tant d'*arcana,* c'est qu'en fait les hommes de l'*Antiqua Ecclesia,* ceux de la période désignée sous le nom de Noé, recueillirent en forme de doctrines (*doctrinalia*) les choses que les hommes de l'humanité antédiluvienne, ceux de l'*Antiquissima Ecclesia,* avaient *signifiées* en les percevant par une appréhension spirituelle directe. Il faut être attentif ici à la précision du lexique swedenborgien. Pour les hommes de l'humanité postdiluvienne, ces mêmes choses furent *significatives,* c'est-à-dire qu'elles les conduisaient à découvrir les choses intérieures, et par celles-ci à découvrir les choses spirituelles, puis les choses célestielles. Mais il arriva que cette connaissance symbolique elle-même déclina ; on commença à regarder les choses terrestres elles-mêmes comme saintes, sans penser à leur signification. Ces choses terrestres devinrent alors *représentatives* pures ; avec elles prit naissance l'*Ecclesia repraesentativa,* au début de la période d'Abraham. Ainsi donc ces *représentatifs* ont leur origine dans les *significatifs* de l'*Antiqua Ecclesia,* et ceux-ci à leur tour ont leur origine dans les idées célestielles de l'*Antiquissima Ecclesia*[50].

La situation revient ici à celle que nous signalions au début (cf. prologue) comme typifiée dans le terme arabe *ḥikâyat.* Le disciple de Swedenborg sait alors quel effort lui sera demandé : un effort dont le succès dépend de conditions autres que l'habileté humaine

49. *Ibid.*, art. 1407-1408. Comparer l'interprétation ismaélienne du « *ḥadîth* de la tombe » : de l'entre-deux du dogme littéraliste et de la tombe (celle-ci étant la philosophie) où il faut que la croyance dogmatique meure et se métamorphose, ressuscite la Religion Vraie, qui est *theosophia.* Cf. *Commentaire de la Qaṣîda ismaélienne d'Abû'l-Haytham Jorjânî* (Bibliothèque Iranienne vol. 6), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955, pp. 48 ss. de notre introduction en français.
50. *Ibid.*, art. 1409 et 1414.

ou la bonne volonté, puisqu'il dépend d'une régénération, nouvelle naissance qui est naissance au monde spirituel. Un nouveau *modus intelligendi* serait impossible sans un nouveau *modus essendi* (c'est également, dans le shî'isme et l'ismaélisme, l'idée de l'herméneutique ésotérique comme naissance spirituelle, *wilâdat rûhânîya*). C'est dans le sens intérieur que sont l'âme et la vie de la Parole, et l'âme qui est la vie n'est manifestée que lorsque le sens littéral est en fait comme s'il était évanoui. Il faut en somme apprendre à lire la Parole comme la lisent les Anges, ou plus exactement dit, selon les termes dont se sert Swedenborg en relatant son expérience unique des « événements dans le Ciel », il faut lire la Parole divine telle que les Anges la perçoivent quand elle est en train d'être lue par un homme de ce monde-ci [51].

Les Anges « ne savent absolument rien de ce qui est dans la lettre, pas même l'immédiate signification d'un mot isolé ; ils connaissent moins encore les noms des pays, cités, rivières et personnes qui se présentent si fréquemment dans les parties historiques et prophétiques de la Parole. Ils n'ont une idée que des choses signifiées par les mots et par les noms. Ainsi, par Adam dans le paradis, ils perçoivent l'*Antiquissima Ecclesia,* non pas même cette *Ecclesia* mais la foi de cette *Ecclesia* dans le Seigneur. Par Noé, ils perçoivent l'*Ecclesia* (l'assemblée spirituelle) qui demeura chez les descendants de l'*Antiquissima Ecclesia* et qui continua jusqu'au temps d'Abraham. Par Abraham, ils ne perçoivent nullement sa personne individuelle, mais une voie salvifique qu'il représentait ; ainsi de suite. Ainsi, ils perçoivent les choses spirituelles et célestielles tout à fait séparément des mots et des sons [52] ». Ce qu'ils lisent, ce sont les *arcana* contenus dans chaque verset particulier, et dont la multiplicité nous mettrait dans la stupeur, si nous pouvions la pressentir, car leur amplification va se multipliant de Ciel en Ciel. Tous les mots de la lettre sont représentés de façon vivante et éclatante dans le

51. *Ibid.*, art. 1405.
52. *Ibid.*, art. 64. Comparer art. 937.

monde des esprits angéliques, lequel est un monde constitué d'« idées représentatives », desquelles font éclosion ces *apparentiae reales* qui sont les paysages célestes correspondants. À leur tour, ces idées sont perçues par les Anges spirituels du deuxième Ciel, puis par les Anges célestiels du troisième Ciel, chaque fois avec une abondance, plénitude et magnificence dont la croissance est sans limite[53].

C'est pourquoi, qu'il s'agisse du contenu de perceptions spirituelles typifiées ou « historialisées » en histoires symboliques, ou bien qu'il s'agisse de récits historiques proprement dits, c'est-à-dire d'événements historiques ayant eu lieu tels qu'ils sont décrits, en fait l'exigence herméneutique est la même, car les événements extérieurs réels, les mots qui les décrivent, contiennent des *arcana caelestia* exactement comme les typifications en histoires symboliques. Cela peut apparaître étrange, car à première vue, là où il y a un exposé historique, la pensée reste fixée sur la lettre et ne suppose pas que quelque chose d'autre soit signifié. Pourtant sans cet autre sens, sans le sens intime, « comment un exposé historique dans la Parole différerait-il d'une histoire racontée par un historien profane ? » Et alors quelle finalité (*usus*) viserait le fait de nous faire connaître, par exemple, l'âge de Noé, le mois et le jour où le déluge commença, si tout cela n'impliquait pas tout autre chose que de l'histoire, à savoir un *arcanum caeleste* ? Qui ne peut voir que ces mots : « Les sources du grand abîme furent rompues et les cataractes du ciel furent ouvertes » sont en fait des mots *prophétiques*[54] ?

Ces précisions d'ensemble concernant les différents styles de la Parole soutiennent toute la mise en œuvre de l'herméneutique. Nous l'avons déjà appris, il y a quelques pages[55] : de même qu'il y a trois cieux — ciel suprême, ciel moyen, ciel inférieur —, de même il y a, correspondant respectivement à chacun de ces royaumes ou demeures, trois sens dans la

53. *Ibid.*, art. 167.
54. *Ibid.*, art. 755[4].
55. Cf. ci-dessus note 17.

Parole divine : un sens « célestiel », un sens spirituel, un sens naturel. Cette triade correspond à une structure générale que Swedenborg explique en détail. Quand on déclare que le sens littéral de la Parole est la base, l'enveloppe ou le voile, le support de son sens spirituel et de son sens célestiel, c'est parce que dans toute chose divine il y a en fait trois choses : une chose originelle, une chose intermédiaire, une chose dernière. Ce qui est originel progresse à travers l'intermédiaire vers ce qui est dernier, et prend ainsi existence et consistance. L'originel est ainsi dans l'intermédiaire, et est également, par celui-ci, dans ce qui est dernier. Sous ce rapport, ce qui est dernier est ce qui renferme, et parce qu'il est ce qui renferme, il est en même temps la base, et par là se trouve être le support. On peut désigner ces trois choses respectivement comme le but final, la cause et l'effet, ou encore comme l'être qui est le but final, le devenir qui est la cause, et la manifestation qui est l'effet. Chaque chose dans le monde, pour autant qu'elle est complète, est ainsi constituée par une triade[56], et telle est aussi la structure de la Parole divine. Dans son sens littéral ou naturel se trouve caché un sens intérieur ou spirituel, et dans celui-ci un sens encore plus intérieur, un sens intime (*intimus*) et célestiel. « Ainsi le sens qui est le dernier, le sens naturel ou littéral, est l'enveloppe, la base et le support des deux sens plus intérieurs[57]. »

À partir de là nous pouvons tendre à la solution du paradoxe apparent de l'herméneutique spirituelle. Les deux sens supérieurs, spirituel et célestiel, sont rassemblés simultanément *dans* le sens littéral. Pour comprendre le processus de cette structure triadique, il faut considérer avec Swedenborg que « dans le Ciel » comme dans le monde, l'ordre des choses se présente selon un double type[58] : il y a un ordre *successif,* un mode de structure où les parties viennent successivement s'ajouter les unes aux autres, de la plus haute à la plus basse ; et il y a un ordre

56. *Vera Christiana Religio,* art. 210.
57. *Ibid.,* art. 212.
58. *Ibid.,* art. 214, et *En Islam iranien...,* t. I, pp. 139 ss.

simultané où les choses sont juxtaposées, de la plus intérieure à la plus extérieure, comme à partir du centre commun à plusieurs cercles concentriques en allant vers la périphérie.

On peut considérer l'ordre *successif* comme on le ferait des sections de quelque colonne d'un temple, dont le pourtour va en s'amplifiant depuis le sommet jusqu'à la base. Ce qui, dans l'ordre de *succession*, est au sommet et premier à l'origine, correspond à ce qui est intérieur et central dans l'ordre de la *simultanéité*. Pour nous représenter la chose, imaginons avec Swedenborg que cette colonne, qui sert ici de terme de comparaison, descende en s'affaissant sur elle-même pour se constituer en une surface plane, son sommet, c'est-à-dire ce qui est origine dans l'ordre *successif*, occupant alors le centre de la nouvelle figure dans l'ordre *simultané*. De même en est-il dans le cas de la Parole divine. Le célestiel, le spirituel et le naturel procèdent dans l'ordre *successif*, et finalement se présentent *simultanément* dans le texte qui est à notre disposition : le sens célestiel et le sens spirituel sont là ensemble, cohabitent cachés dans le sens littéral. Celui-ci en est donc bien l'enveloppe, la base et la protection, à tel point même qu'en l'absence de ce sens naturel littéral, le sens célestiel et le sens spirituel ne seraient pas la Parole, mais il en irait d'eux comme de l'esprit et de la vie sans un corps, ou comme d'un temple avec de nombreux sanctuaires et un Saint-des-saints en son centre, mais auquel manqueraient la toiture et les murs, si bien que le temple serait exposé à toutes les déprédations des voleurs et des bêtes sauvages[59].

Alors le paradoxe apparent de l'herméneutique spirituelle va se trouver résolu. D'une part, il nous est dit qu'il faut apprendre à lire la Parole comme la lisent les Esprits angéliques, et qu'il faut pour cela

59. *Ibid.* « De là il est évident que la Parole, c'est la Parole même dans le sens littéral, car c'est intérieurement à ce sens que l'Esprit et la Vie sont contenus, et c'est pourquoi le Seigneur a dit : *Les paroles que je vous ai dites sont Esprit et Vie* (Jean 6 : 63). »

passer par une naissance spirituelle qui s'accompagne de la *mort* du sens littéral naturel. D'autre part, ce sens naturel nous est montré comme étant l'état de Manifestation auquel tend et aboutit la procession de la Parole divine ; il en forme l'enveloppe, l'assise et la protection, le corps indispensable à l'esprit et à la vie. Aucune méprise cependant n'est possible. Nous sommes bien ici devant la même exigence que celle qui est posée à l'herméneutique ésotérique du shî'isme en général : la simultanéité et la nécessité de maintenir la simultanéité du sens spirituel et de l'apparence littérale, de l'exotérique (*ẓâhir*) et de l'ésotérique (*bâṭin*). C'est qu'en effet, ou bien cette simultanéité n'est pas aperçue du profane ; dans ce cas, le sens naturel forme bien la muraille protectrice contre toute violation du sanctuaire. Ou bien elle est connue de l'adepte spirituel, mais dans cette connaissance même s'accomplit une transmutation du sens naturel, de l'enveloppe devenant transparente, diaphane. Toute chose naturelle tend à sa *Geistleiblichkeit,* à cet état de « corps spirituel » dont Oetinger, en fidèle disciple de Swedenborg, a fait une notion fondamentale, parce que aussi bien c'est l'état des êtres et des choses observés par Swedenborg au cours des états visionnaires que rapportent les *Memorabilia* ou le *Diarium spirituale.*

De là, le double avertissement mettant en garde contre la double profanation possible. D'une part, il y a une profanation du sens littéral naturel, si celui-ci est détourné de sa finalité, expliqué comme s'il se suffisait à lui-même et par là désacralisé, privé de sa sainteté intérieure et extérieure. D'autre part aussi, il y a toujours le péril, de la part de l'homme, d'une corruption du sens spirituel. Ce sens spirituel est celui de l'humanité divine, le sens dans lequel *sont* les Anges du ciel, mais que personne ne peut voir, dit Swedenborg, à moins d'être mis par le Seigneur dans les vérités divines. Si l'homme veut y atteindre simplement par quelques correspondances théoriquement connues de lui, le ciel se ferme devant lui et il est en péril de tomber dans un état de démence spirituelle. C'est pour cela même que des Veilleurs ont été apostés devant le sanctuaire de la Parole

divine ; celle-ci les désigne comme les *Chérubins*[60]. Et par ce mot est évoqué le drame en lequel consiste la succession des Âges de l'humanité, son histoire *vraie*, son histoire spirituelle.

3. Les Âges de l'humanité

Cette histoire ne serait rien d'autre que la décadence continue de l'homme intérieur, s'il n'y avait de période en période un « Jugement dans le Ciel » qui opérât un rétablissement. La théosophie swedenborgienne distingue quatre grandes périodes (comportant elles-mêmes des subdivisions)[61]. Nous avons déjà appris à connaître la première ; c'est celle qui est désignée comme la « Très Ancienne (ou toute primitive) Assemblée », l'*Antiquissima Ecclesia*. C'est la

60. *Ibid.*, art. 207-208, et *Arcana caelestia*, art. 2899.

61. Pour ce qui suit, cf. principalement *Arcana caelestia*, art. 10355. Dans les prolégomènes de la récente traduction française citée ci-dessus (note 5), M.L.-J. Français formule ainsi l'idée de cette succession : « L'ordre établi par la Divinité est qu'il existe toujours sur notre terre un centre spirituel principal, détenteur d'une Révélation, et que de ce centre la Lumière spirituelle rayonne plus ou moins directement, plus ou moins secrètement, à travers le monde. Il eut ainsi depuis la première humanité terrestre quatre de ces centres principaux. Ce sont des Assemblées d'hommes, gardiennes de la Révélation qui leur a été donnée. Dans la terminologie actuelle, le mot qui convient à ces assemblées est le mot "Église". Il y eut ainsi quatre Églises centrales ou principales jusqu'à maintenant. » Dans la terminologie adoptée par M.L.-J. Français ces quatre « Églises » centrales successives sont désignées comme l'Église centrale adamique, l'Église centrale noachique, l'Église israélite, l'Église chrétienne. Quant à l'Église de la Nouvelle Jérusalem, elle est la « cinquième Église centrale universelle ». Nous sommes d'accord avec la terminologie, mais nous ferons les plus expresses réserves à l'égard de tout ce qui pourrait amener une confusion entre les idées de Swedenborg et celles d'un réformateur social de la collectivité humaine. Corollairement, nous ne voyons vraiment pas comment la télévision ou les fusées spatiales peuvent, en quoi que ce soit, réveiller la conscience laïcisée de nos jours au sentiment du « spirituel ». À moins peut-être d'un renouveau préalable de la connaissance analogique. Nous en sommes loin encore, et il s'agit plutôt pour le moment de prévenir toute équivoque et confusion possible entre les résultats de « la science la plus avancée » qui sont encore de la physique, et ce qui ressortit proprement à la métaphysique. Cf. *op. cit.*, pp. 8-14.

période d'une très ancienne humanité où le Ciel (il ne s'agit pas du ciel astronomique) agissait à l'unisson avec les hommes, parce que, à l'inverse de ce qui devait se produire ensuite, c'est en influant directement sur l'*homme intérieur* et par celui-ci que le Ciel influait sur l'homme extérieur. En conséquence, les hommes n'avaient pas seulement l'illumination et la perception spirituelle immédiate, mais par un commerce direct avec les Anges ils étaient informés des choses célestes et de tout ce qui concerne la vie éternelle.

Nous savons déjà que, parce qu'ils étaient des « hommes intérieurs », leur perception sensible des choses extérieures était simultanément la perception de quelque chose de divin et de céleste. Ils percevaient, par exemple, du même coup l'aurore matinale et ce qu'elle a de commun avec la gloire de l'amour au monde des Esprits, et ce qui fait que le Seigneur soit appelé le matin, l'*Orient*, l'aurore, le lever du jour. De même aussi l'homme de cette *Ecclesia* n'était pas seulement comparé à un arbre, il *était* lui-même arbre, jardin, c'est-à-dire paradis. Car c'est une même tonalité affective générale qui modalise toutes les perceptions, aussi bien celles des sens que celles de l'intellect, et c'est pourquoi tout ce que ces humains voyaient de leurs yeux était autant de choses célestes, choses vivantes, et leur culte pouvait être un culte purement intérieur[62]. Leur physiologie même était différente, puisque leur organisme possédait cette respiration intérieure silencieuse dont il ne resta plus aucune trace dans l'humanité qui fut suffoquée par le déluge, ni dans celle qui succéda à celle-ci[63]. Bref, c'est cette époque qui est désignée comme

62. *Arcana caelestia*, art. 920, 2896, 2995.

63. *Ibid.*, art. 1119-1121. « Il m'a été montré que la respiration intérieure des hommes de l'*Antiquissima Ecclesia*, respiration qui allait du nombril vers la région intérieure de la poitrine, fut changée au cours du temps ou dans leur postérité ; elle se retira de plus en plus vers la région du dos et vers l'abdomen, donc de plus en plus vers l'extérieur et en bas ; à la longue, dans la dernière postérité de cette *Ecclesia*, celle qui exista immédiatement avant le Déluge, il ne restait plus rien de la respiration intérieure. Quand finalement il n'en resta plus rien dans la

l'*Âge d'or*. Le Bien, en effet, a une double origine correspondant aux deux organes constitutifs de l'organisme spirituel : dans la volonté où il est amour, dans l'intelligence où il est sagesse et vérité. Les humains étaient alors d'emblée dans la forme fondamentale du Bien qui correspond au Ciel le plus intérieur, celui des Anges célestiels. L'*or* est le symbole de ce Bien qui est l'amour célestiel, et c'est cet Âge d'or que la Parole décrit comme le paradis.

Mais, dans les générations qui formèrent successivement la postérité de cette humanité bienheureuse, cette communication avec le Ciel se perdit progressivement. Les choses en arrivèrent au point que dans l'humanité qui devait passer par la catastrophe spirituelle typifiée comme le Déluge, on ne percevait plus rien d'autre dans les objets extérieurs que ce qui est de ce monde, matériel et terrestre. En revanche, fut ouverte à l'homme la communication avec son Enfer, et c'est cet Enfer qui devint la tonalité affective générale de toutes les perceptions, au point que l'on ne voulut même plus savoir qu'il existe quelque chose de spirituel et de céleste.

Ici se place l'épisode de la disparition d'Hénoch ou de son enlèvement par Dieu, disparition qui signifie la préservation des *doctrinalia* devant permettre la surrection d'une nouvelle humanité spirituelle postdiluvienne, celle de l'*Antiqua Ecclesia* succédant à l'*Antiquissima*. Mais, parce que cette humanité était non plus une humanité célestielle mais une humanité spirituelle sans plus, elle connaissait, certes, mais n'avait plus la perception directe de ce qui était désormais enveloppé pour elle dans les symboles (les *repraesentativa* et les *significativa*) dérivés des perceptions célestes des premiers hommes [64]. On ne perce-

poitrine, les hommes furent d'eux-mêmes suffoqués. Cependant, chez quelques-uns, la respiration externe commença alors, et avec elle le son articulé ou le discours en mots proférés. Ainsi, chez les hommes antédiluviens, la respiration s'accordait avec l'état de leur amour et de leur foi ; finalement, quand il n'y eut plus ni amour ni foi, mais une persuasion de fausseté, la respiration intérieure cessa, et avec celle-ci cessèrent la communication immédiate avec les Anges et la perception. » *Ibid.*, art. 1120.

64. *Ibid.*, art. 920 et 2897.

vait plus, par exemple, l'aurore comme le Seigneur, mais on savait ce que signifie et symbolise l'aurore. Ce n'était plus un influx direct du Ciel dans l'homme intérieur, mais un influx par les correspondances et les représentations qui sont les formes extérieures des choses célestes (leur *ḥikâyat*, les choses qui les *imitent* et qui sont leur « histoire »). Le passage à la connaissance analogique, à la perception des symboles, s'opéra comme une dérivation de la perception spirituelle directe, de la hiérognose. Ces temps de l'*Antiqua Ecclesia* sont désignés comme l'*Âge d'argent*, parce que les hommes ne se trouvent plus alors dans la forme fondamentale du Bien qui est l'amour célestiel —, où l'amour est lui-même connaissance. L'influx du Ciel éclôt en eux dans le Bien de l'intelligence qui est sagesse. Et l'argent est le symbole de ce Bien spirituel qui est essentiellement vérité, comme l'or est le symbole du Bien célestiel qui est essentiellement amour.

Mais, quand la connaissance des correspondances et des *repraesentativa* dégénéra en magie, cette *Antiqua Ecclesia* périt à son tour ; une troisième *Ecclesia* lui succéda, dans laquelle le culte était entièrement inspiré par des observations semblables, mais leur signification n'était pas explicitée [65]. Cette *Ecclesia* fut instituée avec la nation israélite et juive. Mais, parce que la connaissance des choses célestes et relatives à la vie éternelle ne pouvait pas y être impartie par un influx dans l'homme intérieur, il arrivait que les Anges du Ciel aient des entretiens avec certains hommes, l'élite de cette *Ecclesia judaica*, pour que tous les autres fussent instruits par eux sur les choses extérieures, à défaut de l'être sur les choses intérieures. Et parce que ces hommes étaient dans le Bien naturel, ils reçurent avec respect ce qui leur était ainsi enseigné. Ces temps furent appelés l'*Âge de bronze*, parce que le bronze symbolise cette forme du Bien naturel qui est avec les deux précédentes formes du Bien dans le même rapport que le sens naturel littéral avec le sens spirituel et le sens célestiel.

65. *Ibid.*, art. 920, 2899, 10355.

Il arriva enfin que même le Bien naturel ne subsista plus dans l'homme de l'*Ecclesia*. Ici se place l'Événement qui ne peut être compris dans la perspective swedenborgienne qu'à la condition de mobiliser autour de lui tous les grands thèmes conducteurs de sa théologie théosophique. Disons seulement ici que, le paulinisme étant mis à l'écart, c'est-à-dire dans le cas d'une théologie chrétienne comme celle de Swedenborg qui prend grand soin d'éviter toute confusion entre théologie évangélique et théologie paulinienne [66], le sens de l'Incarnation divine sur terre aussi bien que son rapport avec une anthropomorphose divine éternelle sont profondément différents de l'enseignement théologique des Églises officielles. Entre autres, le sens de cette Incarnation n'a rien à voir avec l'idée d'un rachat, d'une compensation, d'une « satisfaction » ; c'est essentiellement un combat, ou plutôt la poursuite d'un combat commencé dès l'origine des Âges. Aussi bien, quoiqu'il n'assumât qu'une seule fois en personne la forme humaine terrestre, le Seigneur est-il « venu » chaque fois que l'*Ecclesia* a été dévastée [67]. Cette « venue » du Seigneur, c'est le triomphe qui brise l'assaut infernal menaçant d'envahir le monde des Esprits, et c'est la possibilité de nouveau donnée aux hommes de recevoir de Lui l'influx du Ciel et d'en être illuminés.

Alors se constitua une quatrième *Ecclesia*, l'*Ecclesia christiana*. Là même, toutes connaissances relatives aux choses célestes et à la vie éternelle procèdent uniquement de la Parole divine par laquelle les hommes reçoivent l'influx et la lumière, puisqu'elle a été écrite en correspondances et en images représentatives qui signifient et symbolisent les choses célestielles. Les Anges du Ciel viennent dans ces choses célestielles quand un homme lit la Parole, c'est-à-dire la Bible, et que sa vision intérieure s'ouvre à ces

66. Voir dans la revue *Offene Tore* (ci-dessus note 5), 5/1961, pp. 146 ss., l'article de Robert Kehl, *Christentum oder Paulinismus*; 2/1962, pp. 53-60, *Christentum oder Paulinismus? Ein Briefwechsel zum obigen Thema*; 4/1962, pp. 103 ss., R. Kehl, *Replik zu « Christentum oder Paulinismus? »*

67. *Arcana caelestia*, art. 4060.

choses intérieures. Ainsi s'effectue désormais, au moyen de la Parole, la conjonction avec chaque homme dans la mesure où cet homme *est* dans le Bien qui *est* amour. Malheureusement, parce que les hommes de cette *Ecclesia christiana* ont éteint cette flamme, l'influx divin n'éclôt chez eux qu'en vérités partielles et abstraites, sans aucun lien avec la forme du Bien qui est amour. C'est pourquoi ces temps sont appelés *Âge de fer*[68].

L'histoire spirituelle de l'humanité constitue ainsi une dramaturgie en plusieurs actes, et la coupure marquée entre ces actes fait apparaître une conception caractéristique qui bouleverse de fond en comble le concept courant de « Jugement dernier », concept que, dans son impuissance, la théologie de nos jours évoque parmi ces « mythes » qu'il s'agit de « démythologiser ». Swedenborg ne parle ni de mythe ni de « démythologisation ». Ce que signifie Jugement dernier, c'est le dernier temps d'une *Ecclesia,* et c'est aussi le dernier état de la vie de chaque personne, car pour chacun sa Résurrection suit sa sortie de ce monde. Chaque *Ecclesia* s'est terminée par un Jugement dernier, et nous venons de lire que le Seigneur « vient » autant de fois qu'il y a un dernier Jugement, c'est-à-dire le passage d'une ancienne à une nouvelle *Ecclesia.* Ici, la notion swedenborgienne de Jugement converge de façon remarquable avec la notion ismaélienne de *Qiyâmat* (jugement et résurrection) mettant fin à une période et marquant le passage à une nouvelle période du cycle de la prophétie (de la période d'Adam à celle de Noé, de celle de Noé à celle d'Abraham, etc., de celle de Jésus à celle de Moḥammad). Il y a eu un Jugement dernier de l'*Antiquissima Ecclesia* (celle appelée Adam), quand périt sa postérité ; c'est cette destruction (toujours au sens spirituel) qui est décrite comme le Déluge. Il y a eu un dernier Jugement de l'*Antiqua Ecclesia* (celle appelée Noé), quand presque tous eurent succombé à

68. *Ibid.*, art. 10355, cit. Daniel 2 : 43. « Tu as vu le fer mêlé avec l'argile parce qu'ils se mêleront par des alliances humaines ; mais ils ne seront point unis l'un à l'autre, de même que le fer ne s'allie point avec l'argile. »

la magie ou à l'idolâtrie. Il y a eu un dernier Jugement de l'*Ecclesia repraesentativa,* quand les dix tribus furent emmenées captives et, plus tard, lors de la dispersion. Quant au Jugement dernier de l'*Ecclesia christiana,* il est signifié dans la vision de l'Apocalypse comme « nouveau Ciel et nouvelle Terre », c'est-à-dire dans la vision de la nouvelle Jérusalem, *Nova Hierosolyma*[69].

Précisément, le sens intérieur de cette vision a été si généralement ignoré que, lorsque l'on parle de « Jugement dernier », tout le monde se représente un événement qui doit être accompagné par la destruction du monde, par une catastrophe physique embrasant notre globe terrestre et mettant fin au monde visible, tandis que seulement alors « les morts ressusciteront » pour être mis en jugement. Mais tous ceux qui admettent de telles conjectures ignorent complètement que le sens intérieur de ces déclarations prophétiques (celles de l'Apocalypse aussi bien que celles de l'Évangile de saint Matthieu[70]) est un sens totalement différent des apparences du sens littéral : pas plus que le « Ciel » ne signifie le ciel astronomique, la « Terre » n'y signifie la masse tellurique de notre planète, mais cette *Ecclesia* qui est le monde spirituel[71], et c'est dans ce monde spirituel qu'est d'ores et déjà prononcé le Jugement sur notre *Âge de fer*[72]. Certes, la vision des rois de la Terre combattant le cavalier montant le cheval blanc, apparu lorsque s'ouvrit le Ciel (Apoc. 19 : 11 ss.), celle du dragon poursuivant jusque dans le désert, pour la dévorer, la Femme qui a enfanté l'enfant masculin

69. *Ibid.*, art. 2118.

70. Le commentaire des chapitres XXVIII ss. de la *Genèse,* dans les *Arcana caelestia,* contient une herméneutique spirituelle développée de *Matthieu* 24 : 15 ss.

71. À comparer, dans la gnose ismaélienne, cette affirmation que, s'il est possible de dire qu'il y eut un temps où le monde n'existait pas et qu'il y aura un temps où il n'existera plus, cela ne concerne que le passage d'une période à une autre, d'un cycle à un autre, non point la totalité de l'univers, constitué lui-même de « dix-huit mille univers ». Cf. Nâṣîroddîn Ṭûsî, *Taṣawworât,* éd. W. Ivanow, Leiden, 1950, p. 48 du texte persan.

72. *Arcana caelestia,* art. 2117.

(Apoc. 12: 13 ss.), ces visions annoncent qu'il faudra beaucoup de temps pour que le sens spirituel soit reconnu, et pour qu'il soit répondu à l'invite de l'Ange dressé debout dans le Soleil, convoquant les oiseaux du Ciel au grand festin de Dieu (Apoc. 19: 17 ss.)[73].

« Il faudra beaucoup de temps », vient-on de dire. Mais au fond que signifie cette expression, que signifie la « succession des temps », lorsqu'il s'agit d'une histoire essentiellement spirituelle ? À maintes reprises dans son œuvre immense, Swedenborg a rappelé que l'idée de succession dans le temps et celle de localisation dans un espace extérieur ne se rapportent qu'à notre monde sensible ; que dans le monde suprasensible tout consiste essentiellement et uniquement en changements et modifications d'états spirituels, lesquels font bien apparaître quelque chose comme du temps et de l'espace, mais que cependant les Anges n'ont pas la moindre idée de ce que nous appelons, nous, le temps et l'espace[74]. C'est l'état réel de chacun qui détermine, dans l'autre monde, *son* temps et *son* lieu ; d'où, le temps devient réversible, les distances spatiales varient en fonction de l'intensité du désir. C'est ce qu'il ne faut jamais oublier pour ne pas s'étonner des scènes dont Swedenborg, au cours de ses « visions dans l'Esprit », fut le témoin dans cet autre monde où la réalité *est* vision et où la vision *est* réalité. Ne pas l'oublier non plus lorsqu'il s'agit de comprendre le *sens* de cette histoire spirituelle que nous venons d'esquisser depuis l'*Antiquissima Ecclesia,* et qui est tout autre chose que ce que l'on appelle de nos jours « sens de l'histoire ». Tout autre chose, parce que le verbe en peut toujours être mis *au présent* ; c'est une histoire toujours imminente, dont le sens est par conséquent éminemment *actuel, au présent.* Aussi bien l'humanité célestielle des origines n'était-elle, n'*est*-elle rien d'au-

73. *Vera Christiana Religio,* art. 207.
74. *De Caelo et ejus mirabilibus,* art. 191-195. Cf. *En Islam iranien...,* t. IV, index, s.v. Nâ-Kojâ-Âbâd, ainsi que le texte *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal,* ci-dessus pp. 7-40.

tre, elle-même, que le *septième* jour de la Création. Ce sont les six jours de la Création, l'*hexaêmeron,* qui sont la clef de cette histoire et qui en donnent le sens actuel, parce que ce qu'ils mesurent c'est, non pas une cosmogonie plus ou moins mythique, mais la création, la suscitation, de l'*homme spirituel.* Et c'est sur cet enseignement que s'ouvre l'immense ouvrage des *Arcana caelestia.*

*4. L'*hexaêmeron *de la Création de l'homme spirituel*

Comment faut-il comprendre dans leur sens intérieur, c'est-à-dire spirituel, les deux premiers chapitres du livre de la Genèse ? Il faut le faire en mettant en œuvre ce que le monde chrétien a si profondément oublié, à savoir que tout dans la Parole, jusqu'au plus petit détail, enveloppe et signifie des choses spirituelles et célestes. Que si on l'ignore, c'est la vie même qui se retire de la lettre morte, comme meurt l'homme extérieur lorsqu'il se sépare de l'homme intérieur. En l'absence de celui-ci justement, que découvrir d'autre dans le sens de la lettre sinon qu'il y est traité de cosmogonie, de la Création du monde, du jardin d'Éden qui est appelé paradis, et d'Adam comme premier homme créé ? Qui imaginerait autre chose ? Et pourtant, en fait, le premier chapitre du livre de la Genèse, dans son sens intérieur, traite de la nouvelle création de l'homme, de sa nouvelle naissance, c'est-à-dire de sa *régénération spirituelle,* et par là de l'avènement de l'*Antiquissima Ecclesia*[75].

Or, les temps, c'est-à-dire les *états,* de la régénération spirituelle de l'homme sont divisés en six et sont appelés les « six jours » ou périodes de sa création (l'*hexaêmeron*) ; ils vont depuis le moment où il n'a encore rien d'un homme, puis assume quelque chose d'un homme, et finit par atteindre le « sixième jour » où il devient *Imago Dei*[76]. Analysée de plus près, la succession de ces six jours ou périodes commençant

75. *Arcana caelestia,* art. 2-4.
76. *Ibid.,* art. 62.

avec la « préhumanité » se présente comme ceci : le *premier jour* est l'état d'enfance, suivi de l'état qui précède immédiatement la régénération ; c'est un état de « vide », de « ténèbres épaisses ». Le *second jour* ou le second état, c'est lorsque la distinction est faite entre les choses qui appartiennent à l'*homme intérieur* et celles qui appartiennent à l'*homme extérieur,* autrement dit entre celles qui sont au Seigneur et celles qui sont propres à l'homme. Le *troisième jour* est celui de la mutation intérieure (conversion, *metanoia*) ; désormais c'est l'homme intérieur qui agit, mais ses œuvres sont encore des choses *inanimées,* parce qu'il pense qu'elles viennent de lui-même. Le *quatrième jour,* c'est l'état de l'homme affecté par l'amour et illuminé par la foi, c'est-à-dire par les « deux luminaires » qui sont en lui. Mais c'est seulement au *cinquième jour* qu'il parle par la foi et que les œuvres produites par lui sont « animées » ; elles sont appelées « poissons de la mer » et « oiseaux du ciel ».

Enfin, le *sixième jour,* c'est l'homme spirituel, lequel, par la foi et par l'amour simultanément, exprime et agit ce qui est vrai et ce qui est bon. Les œuvres qu'il produit sont dès lors appelées « âme vivante », et lui-même est *Imago Dei.* Cependant sa vie naturelle trouve encore son plaisir et son soutien dans les choses qui appartiennent au corps et aux sens ; d'où un combat persiste, jusqu'à ce que l'œuvre du sixième jour atteigne son achèvement dans le *septième,* et que sous le règne de l'amour pur l'homme devienne célestiel. Mais, de nos jours, le plus grand nombre ne dépasse pas le premier état ; quelques-uns atteignent le second état ; d'autres le troisième, le quatrième, le cinquième ; un petit nombre, le sixième ; seul un nombre infime atteint le septième [77].

Ce qui ressort d'emblée, c'est la distinction faite entre l'homme spirituel (le sixième jour) et l'homme célestiel (le septième jour). Cette différenciation correspond à la hiérarchie du Ciel swedenborgien, et

77. *Ibid.,* art. 6-13.

l'on peut dire que les « sept jours » typifient à leur manière les degrés de l'initiation et de la hiérarchie spirituelles swedenborgiennes. Mais ce que Swedenborg déplore, c'est que, de nos jours, personne n'ait été informé de la nature de l'homme célestiel ; d'où, même si quelques-uns l'ont été de l'homme spirituel, ils ont, en conséquence de cette ignorance, considéré l'homme spirituel comme étant le même que l'homme célestiel, nonobstant la grande différence entre les deux[78].

Qu'en est-il de cette différence, typifiée comme le passage du sixième jour au septième jour ? De l'homme spirituel il est dit qu'il est l'*Imago Dei* ; mais l'Image est *à la ressemblance* du modèle, elle n'est pas *la* ressemblance même. L'homme sprirituel est une Image ; il est appelé « fils de la Lumière » (Jean 12 : 35-36), un « ami » (Jean 15 : 14-15). L'homme célestiel *est* la ressemblance même, la similitude ; il est appelé un « fils de Dieu » (Jean 1 : 12-13)[79]. Tant que l'homme est encore l'homme spirituel (le sixième jour), son pouvoir s'exerce de l'homme extérieur vers l'intérieur. Mais quand il est devenu homme célestiel (le septième jour), son pouvoir procède de l'homme intérieur vers l'extérieur, parce que son agir procède de l'amour pur[80].

Ce qui se trouve explicité dans le commentaire des deux premiers chapitres de la Genèse, c'est donc l'idée fondamentale de l'anthropologie swedenborgienne, dominée par les deux catégories de l'intelligence et de la volonté : les choses relatives à la connaissance par la foi sont appelées spirituelles ; toutes celles qui sont d'amour divin et d'amour humain sont appelées célestielles ; les premières ressortissent à l'intelligence de l'homme, les secondes ressortissent à sa volonté[81]. En nous reportant à la différenciation qui est en cause, nous avons alors ceci : l'homme spirituel (le sixième jour) est celui en qui prédominent la foi et la sagesse qui appartiennent

78. *Ibid.*, art. 85.
79. *Ibid.*, art. 51.
80. *Ibid.*, art. 52.
81. *Ibid.*, art. 61.

à l'intelligence; cela, c'est l'*Imago Dei.* L'homme célestiel (le septième jour), c'est celui en qui prédomine l'amour, lequel ressortit à la volonté, et cette primauté de l'amour, c'est elle *la* ressemblance ou similitude divine[82]. D'où le sens profond du verset: «Masculin et féminin Il le créa» (Gen. 1: 27). L'intelligence de l'homme spirituel, c'est-à-dire toute sa puissance de connaître, c'est ce que les hommes de l'*Antiquissima Ecclesia* appelaient le *masculin*; la volonté, c'est-à-dire la puissance foncière d'amour qui est le cœur, le *nucleus* de la personne humaine, c'est ce qu'ils appelaient le *féminin.* La conjonction de l'un et de l'autre était pour eux l'archétype du mariage céleste[83]. L'apparition du personnage d'Ève sera comprise, nous allons le voir, à partir de la même anthropologie.

D'où le schéma d'ensemble de cette anthropologie se présente en symétrie parfaite avec la doctrine des trois Cieux, des trois catégories d'êtres qui y ont leur «demeure», et des trois sens de la Parole divine. Le premier chapitre du livre de la Genèse traite de l'homme spirituel; le second chapitre traite de l'homme célestiel; celui-ci a été formé à partir de l'homme mort. 1. L'homme mort, c'est-à-dire spirituellement mort, ne reconnaît comme vrai et bon que ce qui appartient au corps matériel et à ce monde-ci. Les fins qui l'influencent ne concernent que la vie de ce monde. Même si on lui propose la connaissance d'un autre monde, un monde suprasensible, il la refuse, il ne peut y croire. S'il doit affronter un combat dans son âme, c'est-à-dire dans le combat pour l'âme, il est vaincu d'avance. Il est l'esclave des servitudes extérieures: crainte de la loi, de la perte de la vie, de la richesse, de la réputation, toutes choses qu'il valorise pour elles-mêmes. 2. L'homme spirituel reconnaît le spirituel et le célestiel comme étant le Vrai et le Bien, mais le fondement de ses actes est encore un principe de foi, non pas l'amour pur. Les fins qui l'influencent concernent la vie au-delà de ce monde. Son «combat pour l'âme» est

82. *Ibid.,* art. 53.
83. *Ibid.,* art. 54.

un combat victorieux ; il ne connaît que des liens purement intérieurs, les liens de la conscience. 3. L'homme célestiel a non seulement la connaissance mais la *perception* directe du spirituel et du célestiel. Il ne reconnaît d'autre foi que celle qui procède de l'amour, lequel est le principe de son agir. Les fins qui l'influencent concernent le Seigneur et son royaume. Il n'a plus à combattre ; il *est* le victorieux, il est l'*être libre*. Il ne connaît d'autres liens que ses perceptions du Bien qui est ordonné à l'amour célestiel, et du Vrai qui procède de cet amour[84].

De cette caractérologie d'ensemble un trait précis ressort : cette *perception* immédiate, directe, qui est la grâce divine impartie à l'homme célestiel. Thème central du drame même de l'anthropologie, de l'histoire d'Adam. L'homme spirituel n'est encore que le sixième jour de la Création ; il est la veille du septième jour, la veille du Sabbath. Quand il devient homme célestiel, il *est* le septième jour, le Sabbath, l'« œuvre de Dieu », parce que le Seigneur seul a combattu pour lui pendant les six jours, c'est-à-dire l'a créé, formé, constitué[85]. Désormais l'homme extérieur obéit à l'homme intérieur, est au service de celui-ci ; l'homme célestiel est l'« homme parfait », total par la vie de la foi et par la vie de l'amour ; la vie de la foi le prépare, mais c'est la vie de l'amour qui le fait être homme, car un homme est tel qu'est son amour, même quant à son intelligence et quant à sa foi[86].

L'homme célestiel *est* lui-même le jardin dans lequel il est dit que le Seigneur plaça l'homme. Il lui est permis de connaître ce qui est bien et ce qui est vrai par toutes les *perceptions* possibles. Cependant, si le jardin est *lui*, il n'est pas *à lui* ; toutes ses perceptions sont agies en lui par le Seigneur ; le jour où il estimera qu'il peut percevoir par lui-même, c'est-à-dire où il voudra scruter les arcanes de la foi et des mondes suprasensibles en les ramenant aux choses sensibles, aux choses « scientifiques », les-

84. *Ibid.*, art. 81.
85. *Ibid.*, art. 85, 88.
86. *Ibid.*, art. 95, 10284.

quelles sont des connaissances de la « mémoire extérieure », ce sera la mort de sa nature célestielle[87]. Alors s'interrompra dans son être spirituel subtil cette mystérieuse respiration intérieure dont nous n'avons même plus aujourd'hui l'idée de ce qu'elle fut, et c'est pourquoi l'existence substantielle de quelque chose comme l'*esprit* semble improbable à tant et tant d'hommes, parce qu'ils confondent ce que connote le mot *spiritus* avec le souffle de leur respiration physiologique[88].

Déjà ces lignes esquissent le sens du drame initial de cette humanité. Comme ce drame lui-même elles concernent toute l'*Antiquissima Ecclesia,* laquelle fut le septième jour ; mais aussi bien toutes les réalités intérieures (les *interiora*) de la Parole sont de nature telle que tout ce qui y est dit de l'*Ecclesia* peut être dit aussi de chaque membre individuel, car si chaque individu n'était pas lui-même, à lui seul, une *Ecclesia,* un temple du Seigneur, il ne pourrait être une partie de l'*Ecclesia,* ni être signifié par le « temple » ; c'est pour cette raison que toute l'*Antiquissima Ecclesia* est appelé *Homo* au singulier[89]. C'est dans cette réciprocité monadologique du Tout et du « chaque » que va maintenant se montrer le sens intérieur du drame qui commença avec le déclin du septième jour, un drame qui ne fut pas du tout le « drame de la chair », comme le veut une exégèse vulgaire trop courante, mais un drame — *le* drame — de la connaissance et de la conscience humaines. Il y a sur ce point un accord frappant entre l'exégèse swedenborgienne et l'exégèse ismaélienne.

Mais il faut avant tout retenir comme prélude à l'explication du sens interne de ce drame, les précisions techniques que donne Swedenborg sur ce qu'il désigne comme *perception.* On ignore aujourd'hui ce que c'est, dit-il, parce qu'il s'agit d'une certaine sensation intérieure, une sensibilité spirituelle[90] qui

87. *Ibid.,* art. 74.
88. *Ibid.,* art. 97.
89. *Ibid.,* art. 82.
90. À comparer chez Ṣadrâ Shîrâzî (ob. 1040/1650) cette notion d'une sensibilité et de sens spirituels (*hawâss rûhânîya,* vue spirituelle, ouïe spirituelle, etc.) ; voir *En Islam iranien...,* t. I,

évidemment ne peut être qu'un paradoxe pour tout rationalisme agnostique. Mais les hommes célestes de l'*Antiquissima Ecclesia* savaient très bien ce que c'était, et il nous a été dit déjà qu'ils participaient au privilège de cette perception angélique (tandis que l'homme spirituel a conscience, mais n'a pas de perception, et que l'homme mort, lui, n'a même pas conscience). La perception est de deux sortes : il en est une qui consiste à percevoir directement la vérité ou la fausseté, l'être ou le non-être d'une chose, et à percevoir aussi la source même de la pensée ; et il en est une autre sorte, commune aux Anges et aux Esprits, qui consiste à percevoir la qualité d'un être qui vient vers eux, simplement par son approche et par une seule de ses idées [91].

Mais la théorie de cette perception procède, chez Swedenborg, d'un sentiment profondément et authentiquement mystique. C'est qu'elle suppose une transparence, une diaphanéité parfaite, en ce sens que l'être à qui elle est impartie sait qu'en fait le Sujet actif, dans chacun de ses actes de connaître et de penser, de vouloir et d'agir, est le Seigneur lui-même [92]. C'est en quelque sorte la substitution du *cogitor* au *cogito* cartésien, et c'est cela même qui fait de l'homme célestiel un paradis, c'est-à-dire le « jardin du Seigneur ». En revanche, il est des esprits qui ne peuvent faire autrement que de supposer qu'ils sont les propres agents de leurs actes de connaître, de leur intelligence et de leur sagesse, et que, si tout cela était « influé » en eux, ils seraient privés de la vie, ils n'existeraient pas, ce serait un autre qui serait pensant et non pas eux-mêmes. A ceux-là il est impossible de comprendre ce qu'est la *perception* et ce qu'est la vie, c'est-à-dire ce mystérieux influx du monde spirituel qui est la lumière de chaque homme naturel [93]. Et ne pouvant le comprendre, ils se replient sur un moi illusoire, et plus ils s'y agrippent, plus ils deviennent ténébreux et opaques à cette

pp. 229 ss., 242 ss., et notre *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Paris, Gallimard, 1964, pp. 83 ss.

91. *Arcana caelestia*, art. 104, 1383.

92. *Ibid.*, art. 1384.

93. *Ibid.*, art. 1385-1387.

lumière. Ils ne peuvent plus retrouver ce qui est en eux leur vrai moi ; ils commettent une confusion mortelle concernant le *proprium* de l'homme ; ils sont chassés du jardin que l'homme était lui-même, dans son être, à l'état de transparence divine. Mais puisque l'homme *était* ce jardin, être chassé de celui-ci, ce n'est pas autre chose pour l'homme que d'être chassé de soi-même. Ce fut cela la décadence de l'*Antiquissima Ecclesia,* c'est-à-dire de l'homme célestiel, dont la postérité fut suffoquée finalement par le Déluge.

5. *Le sens spirituel de l'histoire d'Adam*

Il nous faut résumer ici à l'extrême, au risque de trop simplifier, les longues pages très denses de Swedenborg. Le *lieu* d'un être spirituel étant son état intérieur, le jardin, le paradis, est donc bien l'homme célestiel lui-même, son état intérieur. Les arbres de ce jardin, ce sont toutes ses *perceptions* possibles d'amour et d'intelligence, du Bien et du Vrai ; nous venons d'en voir le sens technique, il est décisif pour ce qui va suivre. Mais parmi ces arbres, il en est un auquel il ne doit pas toucher, sous peine de mort. Au niveau de l'herméneutique spirituelle, qu'est-ce à dire ? L'homme célestiel, l'homme de l'*Antiquissima Ecclesia,* avait une perception directe de toutes les choses du Ciel par un commerce direct avec le Seigneur et les Anges, par des révélations, des visions et des rêves. Ce que son mode d'être lui permettait, c'était donc l'infinité de ces perceptions dérivées du Principe divin actif en lui, mais ce que son mode d'être lui interdisait, c'était de faire dériver ces perceptions de lui-même et du monde, c'est-à-dire de scruter les choses du Ciel au moyen des choses des sens, des choses dites « scientifiques », car alors le célestiel de la foi est détruit. « Le désir de scruter les mystères de la foi au moyen des choses empiriques et scientifiques ne fut pas seulement la cause de la chute de la postérité de l'*Antiquissima Ecclesia,* traitée dans le chapitre II de la Genèse, mais aussi la cause de la chute de chaque *Ecclesia;* car de là viennent non

seulement les illusions, mais aussi tous les maux de la vie[94]. »

Puisque éclate ainsi la signification toujours actuelle de ce chapitre de la Genèse, entendons-nous bien sur ce que veut dire Swedenborg. Connaître les choses célestes, les choses suprasensibles, par l'intermédiaire des choses sensibles, c'est la démarche même de la connaissance *analogique*, de la perception des symboles. Bien entendu, ce n'est pas cela qui est visé ici, cette « science des correspondances » qui est, nous l'avons vu, la science par excellence, la « science des sciences », et que notre théosophe, qui fut aussi un grand homme de science, a lui-même pratiquée tout au long de ses commentaires bibliques, montrant, par exemple, comment l'anatomie du cerveau humain peut nous dévoiler analogiquement la topographie du Ciel comme *Homo maximus*. Non pas, la « faute » serait ici justement d'oublier la démarche du raisonnement analogique, l'*anaphore*, pour exiger en son lieu et place une démonstration scientifique, réduisant l'analogue à l'identique. L'arbre interdit, la connaissance interdite, c'est celle à laquelle prétend l'homme de ce monde-ci, quand il exige pour les choses suprasensibles de la foi, que l'évidence lui en soit donnée par une démonstration tantôt logique tantôt empirique, faute de laquelle il leur refuse toute adhésion. Or, cette exigence et la connaissance qu'elle postule procèdent du *proprium* de l'homme, c'est-à-dire d'un homme isolé du Principe qui est sa vie et sa lumière. Aussi une telle connaissance est-elle impossible, parce qu'elle violerait l'ordre des choses. Elle prétend assimiler rationnellement le suprasensible au sensible, éliminer le premier en ramenant les choses à leur apparence sensible ou en les réduisant à leur équivalent mathématique, ce qui est donc tout le contraire de la connaissance analogique, c'est-à-dire herméneutique. Celle-ci reçoit sa lumière du Seuil qu'elle franchit et où est la vie ; l'autre ne procède que de l'homme de ce monde, reste de ce côté-ci du monde et porte en elle la

94. *Ibid.*, art. 126-127.

mort[95]. Nous savons trop comment, de nos jours, certaines anticipations dites « scientifiques » prétendent décrire l'avenir de l'homme, en ignorant tout du Seuil qu'il leur faudrait franchir.

Or, c'est ce drame que racontent les trois premiers chapitres de la Genèse, en racontant l'« histoire » de l'*Antiquissima Ecclesia* depuis sa première période, celle de sa floraison, quand l'homme était un homme célestiel, jusqu'aux périodes de son déclin et de sa disparition. Pour bien saisir les intentions de l'herméneutique swedenborgienne, il importe de grouper quelques traits essentiels : cette *Antiquissima Ecclesia* est celle qui est désignée comme *Homo,* l'homme, dont nous savons déjà qu'il a été créé masculin *et* féminin, et quelle en est la signification. La chute, le déclin et la disparition de sa postérité seront amenés par un attachement croissant à ce que Swedenborg désigne comme le *proprium* de l'homme. Quel lien y a-t-il donc entre ces deux représentations de l'*Homo* et de son *proprium ?*

Ce que désigne ce dernier mot dans le lexique de Swedenborg, c'est ce qui appartient en propre à l'homme, son soi-même, son *ipséité* (*Selbstheit, selfhood*). Mais cette ipséité personnelle peut avoir conscience de soi comme inséparable de son Principe ; elle lui est alors transparente ; la vie et la lumière qui sont en elle sont la vie et la lumière de son Principe même (c'est l'état qu'exprime en spiritualité islamique la devise : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur »). Ou bien au contraire elle peut se considérer comme si elle existait indépendamment de son Principe ; elle se ferme à lui, dans son autonomie fictive, et du même coup s'enténèbre et succombe au néant et à la mort. Telle est la clef des états du *proprium* de l'homme, de son ipséité propre, selon qu'il s'agit, conformément au schéma de l'anthropologie que nous connaissons déjà, de l'homme célestiel, de l'homme spirituel ou de l'homme matériel. Chez ce dernier, son moi propre, son *proprium,* est absolument tout ; il n'imagine pas qu'il puisse continuer d'*être* s'il venait à le perdre.

95. *Ibid.*, art. 128-129.

Chez le second, l'homme spirituel, le sentiment et la conviction que son Principe (le Seigneur) est « en personne » le pouvoir de penser et d'agir qui est en lui, sont en quelque sorte une connaissance théorique. Seul le premier, l'homme célestiel, en a vraiment la perception vécue. Aussi, bien qu'il n'en ait pas le désir, un *proprium*, un soi-même, lui est vraiment donné. Ainsi en est-il de l'Ange qui, en la suprême sérénité, goûte à la joie de se gouverner soi-même par un soi-même, un *proprium*, « où il y a toutes les choses qui sont du Seigneur même ». C'est cela même le *proprium*, le Soi-même célestiel, tandis que celui de l'homme matériel est le Soi infernal, l'enfer même[96].

Dès lors les événements s'enchaînent d'une manière rigoureuse : la postérité de l'*Antiquissima Ecclesia* n'était pas disposée à « habiter seule », c'est-à-dire à n'être guidée que par ce *proprium* intérieur, ce Soi-même célestiel. Elle désira, comme une autre *Ecclesia* plus tard, « être parmi les nations ». Et parce qu'elle le désirait, il est dit : « Il n'est pas bon que l'homme reste seul » (Gen. 2 : 18)[97]. Voici donc qu'un profond sommeil tombe sur l'homme (Gen. 2 : 21). Ce sommeil, c'est justement l'état dans lequel l'homme fut conduit au point qu'il lui semblât posséder soi-même une ipséité propre, être soi-même par soi-même, état qui est en effet un profond sommeil, puisque l'homme ne se connaît alors soi-même que comme s'il vivait, pensait, parlait et agissait de par soi-même. Quand il commence à en reconnaître l'illusion, c'est qu'alors il s'éveille et se lève comme s'il sortait d'un profond sommeil[98].

Son éveil de ce sommeil, c'est justement, selon le récit biblique, le moment où, ayant façonné une de ses « côtes » en une femme, le Seigneur la lui présente (Gen. 2 : 22). L'homme n'est plus seul. Bien entendu, il ne s'agit pas de quelque opération

96. *Ibid.*, art. 141. Cf. l'ouvrage du théologien swedenborgien Alfred Acton, *An Introduction to the Word Explained*, Bryn Athyn, 1927, pp. 149 ss.
97. *Ibid.*, art. 139.
98. *Ibid.*, art. 147 et 150.

chirurgicale pratiquée sur la personne physique de l'individu Adam, mais de l'un des plus profonds *arcana* qu'il y ait à méditer. Cette «côte», cet élément de l'appareil osseux qui entoure la poitrine et le cœur, symbolise le *proprium* de l'homme, car, tel que le voient les Anges du Ciel, le *proprium*, le Soi intime de l'homme, apparaît comme quelque chose d'osseux, inanimé, comme une chose morte et illusoire, bien qu'il apparaisse à l'homme lui-même comme quelque chose de réel. En fait, si la vie de son Principe (le Seigneur) s'en retire, il tombe mort, comme une pierre qui tombe. En revanche, lorsqu'il a en lui, et qu'il sait avoir en lui, la vie de son Principe (son Seigneur), son *proprium* apparaît aux Anges non plus comme de l'os, mais comme une chair vivante, cette chair dont il est dit qu'elle prit la place de cette côte[99]. La femme, Ève, est donc ce *proprium*, ce Soi de l'homme, vivifié par le Seigneur. C'est pourquoi il est dit non pas que la femme fut «créée», mais que la «côte» de l'homme, son Soi intime, son *proprium*, fut façonnée en une femme[100].

Alors reportons-nous à l'exégèse précédente[101] du verset où il s'agissait non pas de l'individu Adam, mais de *Homo*: «Masculin et féminin Il le créa» (Gen. 1: 27). Cette exégèse nous a appris que le masculin ou l'homme (*vir*) signifie ou typifie l'intelligence et tout ce qui ressortit à celle-ci, conséquemment toutes choses de la sagesse et de la foi, tandis que le féminin ou la femme signifie ou typifie la volonté, conséquemment toutes choses relatives à l'amour, et conséquemment relatives à la vie, puisque la vie ne procède que de l'amour[102]. Or, la puissance désignée comme volonté, c'est elle le *nucleus*, le cœur le plus intime de l'être humain. Aussi bien est-il dit que l'*Arbre de la Vie* qui est l'amour et dont la foi dérive était «au centre du jardin», c'est-à-dire dans

99. *Ibid.*, art. 148-149.
100. *Ibid.*, art. 150-153.
101. Cf. ci-dessus § 4 (texte précédant l'appel de la note 83).
102. *Ibid.*, art. 54, 252, 476.

la volonté, le cœur de l'homme intérieur[103]. Le féminin dans l'être humain, ou le féminin intérieur à l'homme, est donc bien le Soi de l'homme, son *proprium,* mais un Soi-même transparent au Principe qui le vivifie, car tel que se trouve constitué l'homme célestiel au matin du septième jour, il est *Homo,* masculin et féminin (*mas femineus,* disaient les alchimistes), c'est-à-dire, bien que le mot ne soit pas prononcé par Swedenborg, que sa constitution spirituelle était androgyne (plus exactement, en termes swedenborgiens, la constitution spirituelle de l'androgyne persiste dans le *couple* célestiel, et c'est pourquoi il est dit que les deux membres de ce couple ne sont qu'un seul Ange, chacun étant le «mutuel» de l'autre[103a]).

Seulement, la postérité de cet *Homo* incline à un désir qui motive l'observation divine: «Il n'est pas bon que l'homme soit seul.» La formation d'Ève typifie donc un processus d'extériorisation, d'objectivation du *Soi* de l'homme, de son *proprium.* C'est pourquoi, dans le premier cas, le féminin typifiait le *Soi,* le *proprium* de l'*homme intérieur;* désormais il typifie le *Soi,* le *proprium* de l'*homme extérieur.* En méditant attentivement les denses pages de Swedenborg, on ne peut qu'évoquer le propre commentaire de Jacob Bœhme sur ces mêmes versets du livre de la Genèse: comment Adam fut séparé de *Sophia,* la «fiancée de sa jeunesse», son moi au féminin, et comment Ève, son féminin extérieur, lui fut donnée en compensation. Ève est alors, devant la salutation

103. *Ibid.,* art. 105: «*L'Arbre de Vie,* c'est l'amour et la foi qui en dérive. *Au milieu du jardin,* c'est-à-dire dans la volonté de l'homme intérieur. La volonté, qui dans la Parole est appelée le *cœur,* est possession première du Seigneur chez l'homme et chez l'Ange. Mais comme personne ne peut faire le bien par soi-même, la volonté ou le cœur n'est pas *de* l'homme, bien qu'elle soit attribuée *à* l'homme; c'est la cupidité qu'il appelle volonté, qui est *de* l'homme. Puisque la volonté est le *milieu du jardin,* où l'Arbre de Vie est placé, et que l'homme n'a pas de volonté mais cupidité pure, l'*Arbre de Vie* est donc bien la miséricorde du Seigneur d'où viennent tout amour et toute foi, et conséquemment toute vie.»

103a. Cf. *De Caelo et ejus mirabilibus,* art. 372 et 382 *in fine.*

triomphale d'Adam, « la fiancée et l'épouse ». L'Adam-Eve est le couple sophianique, parce que Ève est le soi-même d'Adam, son *proprium* vivifié par la Présence divine; le couple Adam-Ève a la perception de tout le Bien de l'amour et du Vrai de la foi, et conséquemment possède toute sagesse et toute intelligence en une ineffable allégresse. C'est cela même que Swedenborg trouve également signifié dans un verset de Jérémie (31: 22) où il est dit: « Jéhovah a créé une chose nouvelle sur la terre; la femme entoure l'homme. » « C'est le mariage célestiel qui est signifié dans ce verset, dit-il, où par la femme est signifié le Soi, le *proprium* vivifié par le Seigneur, et où l'acte d'entourer est attribué à la femme, parce que ce *proprium* (ce Soi) est tel qu'il entoure, comme une côte faite chair entoure le cœur[104]. »

Mais précisément là même, dans cette extériorisation du *Soi,* de l'ipséité propre ou *proprium,* se trouvait le germe du péril. Car cette extériorisation du *proprium* portait en soi-même la menace des volontés de puissance, des volontés possessives, qui seront la destruction de l'amour et du mariage célestiels. Il y a un parallélisme frappant entre le drame de la connaissance, le déclin de la conscience célestielle de l'homme d'une part, tel que Swedenborg le trouve signifié dans les premiers chapitres de la Genèse, et d'autre part le contraste entre l'amour célestiel et l'amour débauché, infernal, contraste qui lui a inspiré un de ses plus beaux livres, livre des plus riches en doctrine et en vision, et recelant peut-être le fond même de sa pensée[105]. Chez l'homme célestiel initial, l'homme intérieur était si bien différencié de l'homme extérieur qu'il percevait ce qui appartient à l'un et à l'autre, et percevait comment le Seigneur gouverne l'homme extérieur par l'homme intérieur. Mais sa postérité éprouva le désir croissant du *proprium* qui appartient à l'homme extérieur; une altération si radicale s'ensuivit que les hommes ne perçurent même plus la différence de

104. *Arcana caelestia,* art. 155.
105. C'est l'ouvrage intitulé *Delitiae sapientiae de amore conjugali,* Amstelodami, 1768.

l'homme intérieur et de l'homme extérieur, mais s'imaginèrent que l'un se confond avec l'autre[106]. Là même s'origine cette aspiration à posséder une connaissance qui mette en possession même de l'objet inaccessible — inaccessible pourtant à toute connaissance autre qu'une perception de la foi dérivant de l'amour. Et cette aspiration sera la mort de l'homme célestiel.

Tel fut le destin de la troisième postérité de l'*Antiquissima Ecclesia*: le doute. Ce fut celui des hommes prétendant n'ajouter foi aux choses révélées, n'admettre l'existence de mondes spirituels suprasensibles, qu'à la condition de les voir et de les percevoir par la connaissance empirique commune[107]. Le serpent, toutes les espèces de serpents, ont toujours désigné dans les anciens temps ceux qui avaient plus confiance dans les choses tombant sous les sens que dans les choses révélées et suprasensibles. Et leur astuce s'est encore aggravée de nos jours, où ils disposent de tout un arsenal de connaissances dites « scientifiques », ignorées des Anciens. C'est tantôt l'homme qui ne croit qu'à ses sens; c'est tantôt le scientifique, tantôt le philosophe. Ici Swedenborg revient sur son thème de prédilection, car toute son œuvre, celle du penseur et celle du visionnaire, est un témoignage de l'existence d'un monde spirituel plus substantiel encore, plus riche de figures et de formes que le monde sensible, tandis que ces négateurs s'accordent pour en rejeter l'existence. Ils parlent de l'*esprit* en termes qu'ils ne comprennent pas eux-mêmes. Le cartésianisme est plus particulièrement visé ici, car dans le meilleur des cas, le philosophe consent à affirmer que l'esprit est de la *pensée,* mais alors il retire à l'esprit toute substantialité qui rendrait intelligible son indépendance à l'égard de l'organisme physique[108]. Tous ont

106. *Arcana caelestia,* art. 159 ss.
107. *Ibid.*, art. 194.
108. *Ibid.*, art. 196. Comparer, en revanche, à propos de la *Geistleiblichkeit* (corporéité spirituelle) aux déclarations pertinentes d'un penseur swedenborgien, C. Giles, dans son livre *Das Wesen des Geistes und der geistigen Welt* (deutsch, 4. Aufl., Zürich 1935,

donc profané, et ne cessent de profaner l'Arbre de la Connaissance, en prétendant soumettre la connaissance des choses suprasensibles aux postulats, aux lois et aux démonstrations de la connaissance empirique; mais, n'y pouvant réussir, ils déclarent inexistantes les choses suprasensibles. C'est cela précisément que s'interdisait l'homme célestiel de l'*Antiquissima Ecclesia* à ses débuts, mais c'est à cela que succomba sa postérité [109].

La mutation s'annonce dans un symbolisme éloquent. Au début il est dit (Gen. 2: 9) que c'était l'Arbre de la Vie qui était au centre du jardin (ce jardin que l'homme était alors lui-même). Ensuite, lors de l'entretien du serpent avec Ève, voici que c'est l'Arbre de la Connaissance, l'Arbre dont on ne doit pas manger, qui est situé au centre du jardin (Gen. 2: 17 et 3: 3). C'est qu'en effet il ne s'agit plus du même homme, ou du même état de l'homme. Celui pour qui l'Arbre de la Vie est au centre du jardin, c'est l'homme en qui prédomine l'amour, l'homme chez qui toute connaissance et toute sagesse

p. 12, cité in F. Horn, *Schelling und Swedenborg,* p. 139, note 75): « C'est le point sur lequel philosophes et chrétiens ont commis l'erreur qui a été fatale non seulement pour toute connaissance *véritable,* mais pour *toute* connaissance possible de l'Esprit. On a en général admis que la seule voie qui permette d'atteindre à une vraie notion de l'Esprit est celle qui consiste à le considérer comme étant à tous égards le contraire de la Matière. On en a donc conclu : la Matière a une forme, donc l'Esprit n'en a pas ; la Matière a une substance, donc l'Esprit n'en a pas. De cette manière on refuse à l'Esprit toute existence possible. Le chrétien en reste là, dans la mesure où il affirme, bien entendu, l'existence de l'Esprit, mais en déniant que l'on puisse rien savoir de plus à son sujet. Nombreux pourtant sont ceux qui font un pas de plus au-delà de cette conclusion désastreuse, et qui dénient purement et simplement l'existence de l'Esprit. Et c'est la conséquence logique, car la dénégation ne peut jamais aboutir à rien d'autre qu'à la négation et au néant... C'est inévitable, et le chrétien n'échappe à cette conclusion qu'à la condition de s'arrêter avant d'y atteindre. Nous devons reconnaître qu'il y a une substance spirituelle et que cette substance a une forme, ou bien nous sommes forcés de dénier l'existence de l'Esprit en général. Une autre conclusion n'est pas possible. »

109. *Ibid.,* art. 199, 202.

procèdent de l'amour; c'est encore par l'amour qu'un tel homme sait ce qu'est la foi. Quand cette génération eut disparu, il y eut l'homme chez qui ce n'est plus l'Arbre de la Vie, mais l'Arbre de la Connaissance qui est au milieu du jardin; l'ordre des puissances est inversé. Ce n'est plus par l'amour que les hommes ont connaissance des choses de la foi, mais par les connaissances de la foi il arrive qu'ils aient connaissance aussi de ce qui est l'amour, bien que chez beaucoup il y ait rarement autre chose qu'une connaissance purement théorique [110].

Cette mutation, maintenant, prépare le passage de l'humanité antédiluvienne à l'humanité postdiluvienne, de l'*Antiquissima Ecclesia* à l'*Antiqua Ecclesia,* de l'homme célestiel à l'homme spirituel. Le génie du premier était totalement différent de celui du second; quelque chose cependant de la semence céleste du premier passa dans le second, du moins chez ceux qui furent sauvés de ce qui est désigné comme le Déluge. La majorité des autres s'achemina vers la catastrophe. La *quatrième postérité* fut celle qui «vit que l'Arbre était bon à manger»; ce furent ceux qui acceptèrent d'être séduits par l'amour de Soi, prirent leur *proprium,* leur Soi possédé en propre et sans transparence, comme source de leur connaissance, et refusèrent de croire aux choses révélées à moins de les voir confirmées par les choses des sens, par la connaissance logique ou scientifique. La *nudité* qui les effraya, ce fut cela justement, l'abandon à leur ipséité propre; ils se trouvèrent dépouillés de l'intelligence et de la sagesse, parce qu'ayant cru en trouver la source en eux-mêmes, ils n'y trouvèrent que l'illusion d'eux-mêmes. Alors ils furent *nus* quant au Vrai et quant au Bien. La voix divine qu'ils entendirent dans le jardin profané, c'était la voix intérieure, dernier vestige de la perception célestielle qu'ils avaient

110. *Ibid.,* art. 200, 310. «Leur état est donc tout différent de celui des antédiluviens... Ce sont là des *arcana* complètement ignorés de la présente génération, car aujourd'hui personne ne sait ce qu'est l'homme célestiel ni même ce qu'est l'homme spirituel, ni moins encore ce que sont la qualité de la *mens humana* et la vie qui en résulte, ni l'état qui en est la conséquence après la mort.» Art. 310 *in fine.*

possédée [111]. Ici encore nous observerons une remarquable convergence avec la gnose ismaélienne qui interprète la faute d'Adam comme une rupture du rapport entre *ẓâhir* et *bâṭin,* l'extérieur et l'intérieur, l'exotérique et l'ésotérique (cf. *infra,* § 8). Rupture qui ici est consommée avec la *cinquième postérité* expulsée du paradis. Désormais les Chérubins en interdisent l'accès. Devant eux, la flamme d'une épée tournoyante, laquelle est l'amour de soi avec ses désirs insensés, ses persuasions qui poussent l'homme à vouloir rentrer dans le paradis, tandis qu'il est sans cesse rejeté vers les choses matérielles et terrestres. Car l'Arbre de la Connaissance ayant été profané, c'est désormais l'accès de l'Arbre de la Vie qui est interdit [112].

Ainsi se sont succédé les états de l'*Antiquissima Ecclesia*: 1. *Homo* à l'état d'unitude (masculin-féminin). 2. Extériorisation de l'ipséité propre, du *proprium,* signifiée dans la formation d'Ève. 3. Éclosion du doute. 4. La chute. 5. L'expulsion du paradis. Les 6ᵉ et 7ᵉ postérités (Gen. 3: 24) tombèrent au-dessous du niveau de l'homme ; ces exilés du paradis, dont la corruption fut d'autant plus grande qu'ils tombèrent d'un degré plus élevé, furent le peuple du Déluge. Les chapitres IV et V du livre de la Genèse ne font que traiter de la dégénérescence de l'*Antiquissima Ecclesia* [113]. La dizaine de noms (Seth, Hénoch, Kenan, etc.) qui s'échelonnent au cours du chapitre V jusqu'à Noé [114], signifient non pas des indivi-

111. *Ibid.,* art. 208, 214, 218.
112. *Ibid.,* art. 306.
113. *Ibid.,* art. 307 ss., 310 ss.
114. *Ibid.,* art. 468. Cf. art. 460-467 donnant le sommaire du chap. V de la Genèse. Le chapitre V traite spécialement de la propagation de l'*Antiquissima Ecclesia* jusqu'au Déluge. *1.* L'*Antiquissima Ecclesia* elle-même, qui était célestielle, est ce qui est appelé *Homo* et « ressemblance de Dieu ». *2.* Une seconde *Ecclesia,* qui n'était pas aussi célestielle que l'*Antiquissima,* est appelée Seth. *3.* Une troisième *Ecclesia* fut appelée Enosh. *4.* Une quatrième, Kenan. *5.* Une cinquième, Mahalalel. *6.* Une sixième, Jared. *7.* Une septième, Hénoch. *8.* Une huitième, Methuselah. L'*Ecclesia* appelée « Hénoch » est décrite comme organisant la doctrine d'après ce qui avait été révélé *à* et perçu

dualités personnelles, mais des doctrines, des écoles, les étapes de la décroissance de l'*Antiquissima*, jusqu'à ce que finalement il ne reste plus que le petit nombre décrit sous le nom de Noé comme la *Nova Ecclesia*, resurgissant des ténèbres[115].

6. *Le sens spirituel de l'histoire de Noé*

« Et Jéhovah vit que le mal de l'homme s'était multiplié sur la terre, et que toute l'imagination des pensées de son cœur n'était chaque jour portée qu'au mal » (Gen. 6: 5). Au sens littéral, la Terre, c'est là où est l'homme, mais au sens intérieur c'est là où est l'amour, puisque l'homme est tel qu'est son amour. Or, l'amour ressortit à cette puissance ou réalité foncière et constitutive de l'homme qui s'appelle volonté ; c'est pourquoi la Terre signifie ici la volonté même de l'homme ; car c'est bien d'après et selon son vouloir foncier que l'homme est homme, non pas tant d'après et selon ses connaissances et son intelligence, car celles-ci ne font que procéder de sa réalité foncière, à tel point même qu'il ne veut ni connaître ni comprendre ce qui n'en procède pas[116].

D'autre part, est signifiée par « Noé » une *Nova Ecclesia*, laquelle, nous le savons, sera appelée *Anti-*

par l'Antiquissima, doctrine qui, bien qu'elle ne fût pas en usage pour ce temps-là, fut préservée pour l'usage de la postérité. C'est ce qui est signifié par le verset où il est dit : « Hénoch ne fut plus, parce que Dieu le prit » (Gen. 5: 24). *9.* Une neuvième *Ecclesia* fut appelée Lamech. *10.* Une dixième, la mère des trois *Ecclesiae* après le Déluge, fut appelée Noé. C'est celle qui est à désigner comme *Antiqua Ecclesia*. Lamech est décrit comme ne conservant plus rien de ce dont avait joui l'*Antiquissima*, et Noé est décrit comme une *Nova Ecclesia*. De son côté, la gnose ismaélienne sait parfaitement, elle aussi, que « l'âge de Noé », par exemple, désigne non pas sa personne, mais sa période (cf. *infra* § 9). Les dix noms énumérés ci-dessus sont également connus de la prophétologie shî'ite, avec quelques altérations résultant de la graphie arabe. Cf. ci-dessous note 169.

115. Nous avons déjà eu occasion de rappeler ci-dessus (§ 3) l'analogie de cette conception avec celle des *Qiyâmât* dans la gnose ismaélienne.

116. *Arcana caelestia*, art. 585.

qua Ecclesia pour la distinguer aussi bien de celle qui la précéda, avant le Déluge, que de celle qui lui succéda [117]. Mais l'état de l'une et de l'autre diffère profondément. Cette différence, nous l'avons déjà trouvée décrite. Les hommes de l'*Antiquissima* avaient une perception immédiate et directe du Bien divin et de la vérité qui en procède. Ceux de l'*Antiqua,* « Noé », n'eurent plus la perception directe, mais ils eurent la conscience et la connaissance. Or, la perception directe désigne autre chose que la conscience (exposée, si elle est seule, à tous les doutes), et c'est aussi toute la différence entre l'homme que Swedenborg caractérise comme l'homme célestiel, et celui qu'il désigne comme l'homme spirituel. Au premier, c'est par l'amour qu'il était donné de percevoir toutes vérités, celles de l'intelligence et de la foi ; chez lui, la foi et la connaissance étaient amour. Il en alla différemment de l'homme de l'*Antiqua* [118].

En prélude à son exégèse du chapitre VI de la Genèse, Swedenborg répète l'avertissement qu'il a multiplié dans ses livres. Nul ne peut voir ni entendre en son sens vrai l'histoire de Noé s'il prétend s'attacher exclusivement au sens de la lettre, car ici encore le *style* en apparence historique, est en réalité symbolique, c'est-à-dire métahistorique ; ce ne sont pas des événements extérieurs qui imposeraient leur trame à une relation historique, ce sont des événements de l'âme qui sont « historialisés » en forme d'histoire extérieure [119]. L'*Ecclesia* appelée Noé fut le résidu, la « relique » de l'*Antiquissima* qui fut sauvée ; c'est elle qui est signifiée par l'*Arche,* et qui est décrite dans les mesures et le plan de celle-ci [120].

117. Cf. ci-dessus § 3.
118. *Ibid.*, art. 597.
119. *Ibid.*, art. 605.
120. *Ibid.*, art. 599-604. Cf. art. 639 : « Que par l'*Arche* soit signifié l'homme de cette *Ecclesia,* ou l'*Ecclesia* appelée *Noé,* est suffisamment évident par les versets qui suivent (Genèse 5 : 14), et par le fait que la Parole du Seigneur partout implique des choses spirituelles et célestielles, ce qui veut dire que la Parole est spirituelle et célestielle. Si l'Arche avec son enduit de poix,

Qu'en est-il alors de l'*Arche,* comme symbole sous lequel est décrite la formation de cette nouvelle *Ecclesia* ?

Si elle en est le symbole, c'est parce que fut reçu en elle tout ce qui possédait et méritait de posséder encore la vie. Mais avant qu'elle pût se dresser, il fallait que l'homme de la nouvelle *Ecclesia* passât par toutes sortes d'épreuves qui sont signifiées et décrites comme le soulèvement de l'Arche sur les eaux du Déluge, son flottement et sa dérive à la surface, la longue durée de cette navigation, jusqu'à ce que cet homme devînt finalement un homme spirituel, un homme libéré et libre, à qui il peut être dit : « Sors de l'Arche [121]. » Tout le récit apparaît alors comme le récit d'une longue épreuve initiatique, et il importe de souligner à quel point l'herméneutique de Swedenborg s'accorde avec ce que nous font connaître par ailleurs les sciences « traditionnelles », et comment de leur côté ces dernières se trouvent confirmées par le témoignage des expériences visionnaires auxquelles s'alimente son herméneutique spirituelle de la Bible.

L'état de l'homme de l'*Ecclesia* appelée Noé est donc celui d'un homme chez qui les organes de l'homme intérieur sont clos, en ce sens qu'ils ne peuvent plus avoir de communication directe avec le

ses dimensions, sa construction, si le Déluge aussi ne signifiaient rien de plus que ce qu'en exprime la lettre, il n'y aurait absolument rien de spirituel ni de célestiel dans l'exposé de tout cela, mais seulement quelque chose d'historique qui n'aurait pas plus d'usage pour la race humaine que n'importe quoi de semblable décrit par les écrivains profanes. Non... il est bien évident que par l'Arche et par toutes les choses qui sont dites au sujet de l'Arche sont signifiées des choses cachées non encore révélées. » Swedenborg remarque qu'il en va de même dans le cas du berceau de Moïse (Exode 2 : 3), de l'Arche d'alliance. « Semblablement le temple de Salomon n'était nullement saint à cause de lui-même, ni à cause de l'or, de l'argent, du bois de cèdre et de la pierre qui y étaient incorporés, mais en raison de toutes les choses que celles-ci représentaient (ou typifiaient). » La gnose ismaélienne professera la même doctrine quant à l'ésotérique (*bâtin*) signifié par l'Arche et sa structure.

121. *Ibid.*, art. 605 et art. 606 : le Déluge, l'Arche et les choses qui sont décrites en rapport avec l'un et l'autre, signifient la régénération spirituelle, avec les épreuves et les tribulations qui la précèdent.

monde spirituel, avec le «Ciel», sinon d'une manière telle que l'homme en reste inconscient. Il doit désormais en être instruit par la voie extérieure, celle des sens et des choses sensibles; celles-ci, il doit apprendre comment les transmuer en symboles. La chose sera possible grâce à ce qui aura été préservé des révélations immédiates ou «idées célestielles» de l'*Antiquissima*; ce seront ces *doctrinalia* préservés par Hénoch dont il est dit que «Dieu l'enleva» (Gen. 5: 24), parce que ces *doctrinalia* n'avaient, au moment où «il fut enlevé», ni usage ni finalité pour personne [122].

Aussi bien, cet état de l'homme représenté dans l'*Ecclesia*-Noé comme un résidu, une «relique» sauvée de l'*Ecclesia* célestielle originelle parmi les exilés du paradis, cet état se dévoile-t-il dans le sens profond de ces mots: «Et Jéhovah referma sur Noé la porte de l'Arche» (Gen. 7: 16). L'homme-Noé ne peut plus avoir de communication intérieure avec le Ciel. En fait, il reste une communication possible, car les degrés et modalités de la communication avec le monde spirituel sont sans limite; même le mauvais, le maléfique, en a une, si faible et si lointaine soit-elle, par les Anges qui sont près de lui, sinon l'homme ne pourrait pas même exister. Mais depuis que «la porte fut fermée», jamais plus les mondes spirituels n'ont été ouverts comme ils l'avaient été pour l'homme de l'*Antiquissima Ecclesia.* Beaucoup ont eu ensuite des entretiens avec les Esprits et les Anges, comme Moïse, Aaron et tant d'autres, mais d'une manière entièrement différente. Et la clôture est telle, la raison en est si profondément cachée, que l'homme de nos jours ne sait même pas qu'il y a des Esprits, moins encore qu'il y a des Anges avec lui, et qu'il s'imagine être entièrement seul quand il n'a pas de compagnons visibles, et être pensant par lui-même, c'est-à-dire par la seule délibération de son *proprium,* de son moi illusoire. La raison de cette occultation est profonde, et Swedenborg l'analyse en une observation non moins profonde. C'est que les hommes

122. *Ibid.*, art. 609.

ont tellement interverti les ordres de la vie, succombé à la manie de ne vouloir juger des choses suprasensibles que sur le modèle et d'après la loi des choses sensibles, que dans cet état toute manifestation des choses du Ciel serait extrêmement périlleuse pour eux ; elle aboutirait inévitablement à la profanation et au blasphème, à cette confusion du sacré et du profane (du spirituel et du social) qui, si elle se produit dans un esprit, le met en consociation dans l'autre vie avec les Esprits infernaux[123].

C'est que l'homme acquiert une vie, *sa* vie, par toutes les choses qu'il professe, dont il porte en lui la conviction. Celles qui ne l'affectent pas sont comme si elles n'existaient pas *pour* lui, puisque c'est *par* lui qu'elles devraient exister. D'où la profanation irrémissible des choses saintes n'est possible qu'à celui qui en fut une fois convaincu, et puis en est venu à les nier et à les rejeter. Ceux qui ne les reconnaissent pas et qu'elles n'affectent pas peuvent toujours savoir ; c'est comme s'ils ne savaient pas, car leur cas est pareil à celui de gens qui connaissent des choses n'ayant pas d'existence. C'est pourquoi les mystères de la foi ne sont révélés que lorsque l'état des hommes est tel qu'ils n'y croient plus et que partant, ils ne peuvent les profaner. C'est cela la « dévastation totale[124] ». Il fallait donc que les antédiluviens fussent chassés du paradis, car eux ils avaient su ; il fallait que les hommes ne sachent même plus. D'où, entre l'homme-Adam chassé *à l'extérieur* du paradis et l'homme-Noé entrant *à l'intérieur* de l'Arche qui est alors refermée sur lui, il y a une extraordinaire symétrie. Et c'est là aussi une façon profonde d'expliquer la nécessité de l'ésotérisme. L'homme-Noé ne « sort de l'Arche » qu'après avoir surmonté l'épreuve du Déluge.

Alors, pour comprendre en quoi consista le Déluge, autant que pour comprendre le passage de l'homme de la perception spirituelle immédiate (*Antiquissima Ecclesia*) à l'homme de la conscience (*Anti-*

123. *Ibid.*, art. 301, 784.
124. *Ibid.*, art. 301-303, 784.

qua Ecclesia), et avec ce passage la nécessité de l'ésotérisme, il faut avoir présent à la pensée le *leitmotiv* sur lequel Swedenborg insiste spécialement à cette occasion, à savoir la physiologie de l'homme célestiel comparée à celle de l'homme spirituel. Le premier, nous le savons déjà, avait, outre sa respiration externe, une respiration intérieure toute silencieuse. Entre eux, les hommes ne communiquaient pas tant avec des mots prononcés, comme nous le faisons, que par des idées, comme le font les Anges. Swedenborg sait que ce qu'il formule ainsi peut paraître incroyable, et pourtant il en est bien ainsi. Il sait aussi qu'il serait difficile, et peut-être vain, de décrire le mode de perception rendu possible par cette respiration intérieure, car cela ne serait pas compris. Lorsque la respiration extérieure subsista seule, requérant le langage en mots proférés et articulés, dans lesquels les idées sont délimitées et captives, l'état de l'homme fut entièrement changé. Là même est la raison pour laquelle l'homme ne pouvait plus avoir de perception immédiate ; il n'en eut plus que la conscience ou, au mieux, quelque chose d'intermédiaire entre la perception immédiate et la conscience intermédiaire qui est encore connu de nos jours. Mais, en bref, il en résulta que les hommes ne pouvaient plus être instruits directement par la voie de l'homme intérieur ; il fallait passer par l'homme extérieur [125].

Énoncée en ces termes, la mutation anthropologique nous en laisse entrevoir le drame. Un double danger menace l'homme : danger de suffocation par les choses spirituelles dont la connaissance requérait la mystérieuse respiration intérieure, car il ne peut plus les « respirer ». Et suffocation provoquée justement par l'absence de ces choses qui avaient été sa vie. Cette double suffocation, c'est cela le *Déluge*. Car l'eau, les eaux, sont partout dans les Livres saints autant de symboles des choses relatives à l'intelligence et à la connaissance, et corollairement à leur contraire, la non-connaissance, car la falsifica-

125. *Ibid.*, art. 607-608.

tion, le mensonge et l'imposture ressortissent négativement à la connaissance[126]. (De nouveau, relevons dans cette exégèse spirituelle une convergence frappante avec la gnose ismaélienne du Déluge ; cf. *infra*, § 9.)

Le Déluge, en sa signification intérieure et sa vérité spirituelle, n'est pas un cataclysme géologique, ni un cataclysme atteignant la totalité physique de la Terre, de sa masse tellurique. La *Terre*, nous savons ce que cette désignation symbolise : ce sont ceux qui formaient la dernière postérité de l'*Antiquissima Ecclesia*. Et il y avait encore en eux un « souffle de la vie », fût-ce à l'état de germe, qu'ils tenaient de leurs lointains parents, bien qu'ils ne fussent plus eux-mêmes dans la vie de la foi procédant de l'amour. Possédés par des désirs insensés, des appétits abominables, ils y *immergèrent* les choses de la foi ; les persuasions mensongères de leur être éteignirent et suffoquèrent toute vérité et tout bien, rendant inopérant le résidu, la « relique » de vie qui leur restait. Mais en suffoquant celle-ci, en noyant et étouffant l'homme intérieur et sa respiration, ils se détruisirent eux-mêmes et expirèrent. Telle fut la mort des antédiluviens, car aucun homme ne parvient à vivre, à *vivre* au sens qui exclut la mort, sans un minimum de conjonction avec le Ciel[127].

Cette conjonction, c'est celle que maintient l'homme-Noé dans l'Arche, en y préservant le « souffle de sa vie ». Mais cela au prix d'une longue épreuve, d'un long combat et de dures tribulations, avant d'atteindre à la régénération refusée par ceux qui préférèrent à celle-ci la désolation de leur propre dévastation. Aussi bien tous les chiffres qui sont donnés : les quarante jours du Déluge, les cent cinquante jours de l'immersion de la Terre, l'âge de Noé aussi bien que la date de l'événement (« l'an 600 de la vie de Noé »), tous ces chiffres ont-ils une signification symbolique, et partant initiatique. D'où la signification actuelle, présente. Car pour les Anges

126. *Ibid.*, art. 790.
127. *Ibid.*, art. 660-662.

du Ciel il revient au même qu'une chose soit passée, présente ou à venir : « Ce qui est à venir est d'ores et déjà présent, ce qui doit s'accomplir est d'ores et déjà accompli [128]. »

Alors nous comprenons l'épreuve humaine typifiée dans celle de l'homme-Noé ou de l'*Ecclesia*-Noé. Ce dont notre théosophe a été témoin au cours de ses « visions dans l'Esprit », c'est de l'influx des Esprits infernaux comme de quelque chose d'impétueux, de forcené. Ils visent à la subjugation totale de l'homme, non pas seulement à faire de l'homme l'un d'eux, mais à le réduire à un pur néant. L'homme n'est libéré de leur domination et de leur joug qu'au prix du combat que livre le Seigneur par le ministère des Anges qui sont avec chaque homme. Tout le temps que dure ce combat intérieur, l'homme reste, pour son salut, en captivité dans l'Arche, cerné par les eaux du Déluge, secoué par les épreuves, c'est-à-dire par les tentatives des Esprits mauvais. Au terme de sa régénération, « Dieu parla à Noé, lui disant : Sors de l'Arche » (Gen. 8 : 15-16). Ce discours de Dieu à Noé n'est rien d'autre que la Présence divine désormais retrouvée, car pour autant qu'il est présent, Dieu parle avec l'homme. Et sa présence implique la liberté. Plus présent est le Seigneur, plus libre est l'homme, c'est-à-dire que plus un homme est dans l'amour, plus librement il agit [129]. Alors Noé peut sortir de l'Arche ; il a surmonté l'épreuve du Déluge. Il nous a été dit que l'homme célestiel est appelé le « Victorieux ».

... Force nous est de nous limiter ici à ces quelques thèmes illustrant l'histoire spirituelle de l'homme, histoire récurrente, toujours présente, puisque dans le monde spirituel les moments du temps ne sont rien d'autre que des états intérieurs successifs ; temps réversible, car ce n'est pas un temps quantitatif homogène, un temps auquel se rapporterait quelque unité de mesure extérieure, soumise à la progression irréversible des nombres. Ce que nous avons pu recueillir ici n'est, par rapport à l'œuvre immense de

128. *Ibid.*, art. 705, 730.
129. *Ibid.*, art. 904-905.

Swedenborg, pas même une goutte d'eau par rapport à l'Océan. Pourtant, cela nous a permis de pénétrer suffisamment dans ce qui fait la réalité et l'essence d'un *événement spirituel,* pour comprendre comment la vérité de cet événement commande toutes les démarches de l'herméneutique spirituelle, c'est-à-dire la compréhension d'un sens qui, comme tel, ne peut absolument pas être *clos,* ni partant être *enclos* dans le sens littéral d'une *histoire* désormais « passée » et « dépassée ».

Par là même nous nous sommes approchés un peu plus près de ce qui constitue le phénomène du Livre saint, du Livre révélé, et de ce qui le distingue de tout livre profane, à savoir l'exégèse qu'il impose : en comprendre le sens *vrai,* un sens qui, en tant que *vrai,* est le sens *actuel.* Et c'est là que s'accordent en profondeur herméneutes spirituels de la Bible et herméneutes spirituels du Qorân, et cela d'autant plus facilement que le Qorân recueille maintes données de la Bible, notamment celles concernant l'histoire d'Adam et l'histoire de Noé, thèmes auxquels se limitera provisoirement ici notre enquête d'herméneutique spirituelle comparée. Cet accord en profondeur dans la recherche du sens *vrai* du Livre saint, nous ménage la modulation qui va nous permettre de passer d'un propos à l'autre. Ce passage, nous n'avons pas à le chercher très loin. Il nous est indiqué au mieux dans la réponse donnée à un de ses familiers par le Ve Imâm des shî'ites, l'Imâm Moḥammad al-Bâqir (57/676-115/733), et déclarant ceci : « Si la révélation du Qorân n'avait de sens que par rapport à l'homme ou au groupe d'hommes à l'occasion desquels tel ou tel verset furent révélés, alors tout le Qorân aujourd'hui serait mort. Non pas ! Le Livre saint, le Qorân, est vivant, jamais il ne meurt ; ses versets s'accompliront chez les hommes de l'avenir, comme ils se sont accomplis chez ceux du passé [130]. »

130. Plusieurs *hadîth* des Ve et VIe Imâms (Moḥammad Bâqir et Ja'far Ṣâdiq) formulent, avec quelques variantes, la même idée fondamentale. Cf. Abû'l-Ḥasan Sharîf Nabaṭî Ispahânî, *Tafsîr*

Ce propos de l'Imâm prévoit admirablement et déjoue, avant la lettre, le piège de ce que nous appelons aujourd'hui l'*historicisme,* c'est-à-dire de cette attitude méthodique qui, en faisant la signification du Livre saint *captive* de la date de sa rédaction matérielle, étouffe toute virtualité d'une signification qui déborde ce « passé ». Nous verrons que, de part et d'autre, on échappe au mirage de ces solutions exclusives dites historiques, par la *présence* d'univers spirituels symbolisant les uns avec les autres, d'une architecture comparable, et par rapport auxquels ce que nous appelons histoire est une *ḥikâyat,* une « histoire » qui est une *mimêsis.* Telle sera en effet la vision shî'ite et ismaélienne des choses.

II. Gnose ismaélienne

1. De l'herméneutique shî'ite et ismaélienne

Il ne nous est possible ici que de rappeler allusivement, en quelques mots, ce qui fait l'essence du shî'isme en général, aussi bien du shî'isme duodécimain que du shî'isme septimanien ou Ismaélisme, et de nous référer pour plus de détails à nos études déjà publiées [131]. Le phénomène religieux shî'ite nous

Mirât al-Anwâr, Téhéran 1375 h.l., p. 5. Sur cette même idée fondamentale les traditions shî'ites fondent la nécessité de la présence continue de l'Imâm dans le monde, même quand il s'agit, comme pour les shî'ites duodécimains, de sa présence « cachée » ; car c'est par cette présence de celui qui sait et inspire l'herméneutique du Livre, que ce Livre jamais ne meurt et que son sens reste toujours à venir. Cf. Kolaynî, *Kitâb al-Oṣûl mina'l-Kâfî, Kitâb al-Ḥojjat* (Traité de l'Imâm), chapitre X, 3ᵉ *ḥadîth.* Le commentaire de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî est particulièrement dense sur ce point, *Sharḥ al-Oṣûl...,* lithogr., Téhéran s. d., p. 490.

131. Pour l'ensemble de cette seconde partie de la présente étude, nous référons à nos recherches publiées antérieurement, notamment : *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol. 9), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961 ; *Histoire de la philosophie islamique,* 1ʳᵉ partie, Paris, Gallimard, 1964 ; *En Islam iranien...,* t. I, pp. 219 ss. ; Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (*Kitâb al-Mashâ'ir*) (Bibliothèque Iranienne, vol. 10), 1964.

concerne ici au premier chef, parce qu'il se différencie de l'Islam sunnite en tant qu'il postule, comme son fondement même, une herméneutique spirituelle du Livre saint, du Qorân. Cette exigence dérive elle-même d'une conception théologique et théosophique qui fait l'originalité et la richesse du shî'isme, si bien que la question posée de bonne heure en Islam sunnite concernant la nature créée ou incréée du Qorân y apparaît comme mal posée, parce que privée de l'horizon métaphysique qu'elle présuppose. C'est au shî'isme que la pensée islamique est redevable d'une prophétologie et d'une philosophie prophétique. Et cette prophétologie se caractérise par le fait que la mission des prophètes-envoyés (à la fois *Nabî* et *Rasûl)*, chargés de révéler aux hommes un Livre saint, y est inséparable de la *walâyat,* c'est-à-dire de la qualification spirituelle des Imâms, successeurs du Prophète, comme « Amis de Dieu » *(Awliyâ' Allâh),* auxquels est confiée, en tant que « Guides spirituels », « Mainteneurs du Livre », la tâche d'initier les hommes à son sens *vrai.*

Prophétie et Imâmat (ou *walâyat)* correspondent à un double mouvement cosmique : *mabda'* et *ma'âd,* genèse et retour, descente et remontée à l'origine. À ce double mouvement correspondent d'une part le *tanzîl,* la Révélation, qui est l'acte de faire *descendre* le Livre saint dont le prophète est chargé d'énoncer la lettre (la *sharî'at,* la Loi, la religion positive), et d'autre part le *ta'wîl* qui est l'acte de *reconduire* la lettre de la Révélation à son sens vrai, *exêgêsis* spirituelle qui est le ministère de l'Imâm. Ce sens vrai est le sens spirituel, la *ḥaqîqat* ou l'Idée. Comme l'écrit Nâṣir-e Khosraw (XIe siècle), un des plus grands théosophes ismaéliens de l'Iran : « La religion positive *(sharî'at)* est l'aspect exotérique de l'Idée spirituelle *(ḥaqîqat),* et l'Idée spirituelle est l'aspect ésotérique de la religion positive ; la religion positive est le symbole *(mathal),* l'Idée spirituelle est le symbolisé *(mamthûl)* [132]. »

132. Cf. Nâṣir-e Khosraw, *Le Livre réunissant les deux sagesses* (philosophie grecque et théosophie ismaélienne) (Bibliothèque Iranienne, vol. 3), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953, p. 67 de notre *Étude préliminaire.*

Sur ces données essentielles tout le shî'isme, en tant qu'ésotérisme de l'Islam, est d'accord. Il y a cependant un certain nombre de différenciations internes entre les deux formes principales du shî'isme, à savoir d'une part le shî'isme duodécimain, appelé encore *imâmisme,* qui est le shî'isme des Douze Imâms et est depuis cinq siècles la religion officielle de l'Iran, — et d'autre part le shî'isme septimanien ou Ismaélisme, qui lui-même comprend de nos jours deux branches principales. La différence porte essentiellement sur le concept de l'*Imâmat,* et partant sur la structure des hiérarchies ésotériques, et partant sur la mise en œuvre de l'herméneutique spirituelle. Le shî'isme duodécimain ou imâmisme limite le nombre des Imâms (« Guides spirituels ») à douze personnes en tout, qui avec le Prophète lui-même et sa fille Fâṭima, origine de leur lignée, forment le plérôme des « Quatorze Très-Purs » (en persan *Čahârdeh-Ma'ṣûm).* Ensemble, ils sont la manifestation terrestre de la *Ḥaqîqat moḥammadîya,* Réalité prophétique éternelle, sous son double aspect *(Logos-Sophia)* de l'exotérique manifesté dans la prophétie législatrice, et de l'ésotérique manifesté dans l'Imâmat. Avec le XIIe Imâm, l'Imâmat rentre dans l'occultation *(ghaybat).* Jamais l'Imâm n'est absent de ce monde dont il est le pôle mystique *(qoṭb)* sans lequel l'humanité ne pourrait continuer d'exister, mais il a été « enlevé » à ce monde, comme le furent, selon nos traditions occidentales, le saint Graal et son gardien. Conséquemment aussi, dans un cas comme dans l'autre, la hiérarchie ésotérique demeure elle-même dans un strict *incognito;* pas plus que nous ne pouvons dire *qui* en sont les membres, ceux-ci ne seraient autorisés à se déclarer [133].

L'herméneutique spirituelle de la théosophie imâmite est mise en œuvre en fonction de la Manifestation de la Réalité prophétique éternelle, c'est-à-dire des Quatorze Très-Purs, aux différents degrés de la hiérarchie des univers spirituels précédant notre

133. Sur cette hiérarchie, cf. *En Islam iranien...,* t. IV, pp. 205 ss., et pp. 346 ss.

monde du phénomène sensible[134]. Cette Manifestation s'accompagne d'un état du Verbe divin, du Livre ou Qorân éternel, variant en fonction de chacun de ces univers. Pour simplifier, nous dirons que l'on en distingue quatre, symbolisés par les « quatre Lumières du Trône » que mentionnent les traditions remontant aux saints Imâms eux-mêmes : il y a, au-dessous du plérôme de la *Ḥaqîqat moḥammadîya,* le monde des pures Lumières (*'âlam al-Anwâr),* monde du *jabarût,* symbolisé par la lumière blanche ; le monde des Esprits (*'âlam al-Arwâḥ),* monde du *malakût* supérieur, symbolisé par la lumière jaune ; le monde des Âmes (*'âlam al-Nofûs*), symbolisé par la lumière verte, et comprenant le *mundus imaginalis,* monde des corps subtils et des cités d'émeraude ; le monde des corps matériels (*'âlam al-ajsâm),* symbolisé par la lumière rouge (on voit que les trois premiers sont respectivement en correspondance avec les trois degrés du Ciel chez Swedenborg : Anges célestes, Anges spirituels, Esprits angéliques).

Chacun de ces mondes est l'intérieur, l'ésotérique *(bâṭin)* par rapport à celui ou à ceux qui lui sont inférieurs, mais il est lui-même l'exotérique *(ẓâhir),* l'enveloppe, l'écorce *(qishr),* par rapport à ceux qui lui sont supérieurs. On atteint ainsi à un ésotérique à la quatrième puissance, en quelque sorte. Chacun de ces quatre degrés est en outre susceptible d'une septuple résonance. D'autre part, une autre schématisation rapporte l'exotérique ou *ẓâhir* à l'ensemble du monde visible (des Sphères célestes jusqu'au minéral) ; l'ésotérique ou *bâṭin* aux Quatorze Très-Purs en leur Manifestation terrestre ; l'ésotérique de l'ésotérique *(bâṭin al-bâṭin)* à leur épiphanie dans les univers spirituels supérieurs ; le *ta'wîl,* comme première *exêgêsis,* reconduit d'une part au *microcosme* qui est l'individu humain, d'autre part au *mésocosme,* au

134. Cf. l'excellente vue d'ensemble exposée par Sayyed Kâẓem Reshtî (ob. 1259/1843) en tête de son commentaire du « verset du Trône » (*Sharḥ Âyat al-Korsî*), Tabrîz, s. d., pp. 1 ss., ainsi que son « Épître sur l'exotérique, l'ésotérique et l'exégèse symbolique » (*R. fî maqâmât al-ẓâhir wa'l-bâṭin wa'l-ta'wîl*), in *Majmû'a* de 34 traités, Tabrîz 1276, pp. 366-368.

monde moyen, qui est celui de l'opération alchimique. Ces quelques prémisses suffisent à faire comprendre pourquoi nos penseurs déclarent inépuisable la méditation du Qorân. Réaliser intégralement la totalité du programme herméneutique pour la totalité des versets du Qorân exigerait toute une bibliothèque[135]. Aussi bien est-il réservé à l'Imâm caché, lors de sa parousie, de révéler le sens ésotérique de toutes les Révélations divines ; la *Qiyâmat* (résurrection) c'est cela précisément.

Quelque étroites que soient les affinités, les choses se présentent un peu différemment dans l'Ismaélisme. Jusqu'au VI[e] Imâm, Ja'far al-Ṣâdiq (ob. 148/765), grande figure entre toutes, il n'y a qu'un seul shî'isme. Pour des raisons très complexes, une partie de ses adeptes (ses « shî'ites ») s'attacha ensuite à la lignée imâmique représentée en la personne de son fils aîné, l'Imâm Isma'îl, dont le décès prématuré causa tant de trouble dans les âmes ; pour cette raison, ils furent appelés Ismaéliens[136]. Les autres reportèrent leur allégeance sur son autre fils, Mûsâ Kâẓem, comme VII[e] Imâm ; ce furent les Imâmites ou shî'ites duodécimains. En fait, sous l'apparence des contingences historiques s'imposait de part et d'autre la loi secrète qui rythme l'histoire spirituelle : d'une part le nombre douze (chacun des six grands prophètes a eu ses douze Imâms) ; d'autre part le

135. Semnânî avait même calculé approximativement le nombre de volumes nécessaires ! Cf. *En Islam iranien...*, t. III, pp. 226 ss.

136. C'est pourquoi il est préférable de garder l'appellation *Ismaéliens* pour désigner cette branche du shî'isme, et de réserver l'appellation *Isma'ilites* comme désignation ethnique qui réfère à un tout autre concept. Bien entendu, la figure d'Ismaël, fils d'Abraham, joue également un rôle prédominant dans la prophétologie ismaélienne ; Ismaël était en fait l'Imâm en titre (*mostaqarr*), tandis qu'Isaac n'était que l'Imâm dépositaire (*mostawda'*). À partir de là, l'Imâmat réel entre dans une sorte de « clandestinité » jusqu'au moment où il reparaîtra, lors de la période de Moḥammad, dans la lignée des Imâms issue de 'Alî ibn Abî-Ṭâlib. Dans l'intervalle, ce sont les Imâms « dépositaires » qui, lors de chaque période prophétique, occupent le « devant de la scène », quoique les textes nous informent aussi des noms des Imâms réels.

nombre sept, chez les Ismaéliens (la succession de chaque prophète passe par sept Imâms ou plusieurs heptades d'Imâms).

L'Ismaélisme, gnose islamique par excellence, traversa la plus redoutable et paradoxale épreuve que puisse subir une religion ésotérique, lorsque, avec la dynastie fâtimide d'Égypte, elle connut le triomphe temporel et politique. Ou bien son essence eschatologique eût requis que ce triomphe fût la fin de l'histoire. Mais au lieu de s'arrêter là, l'histoire extérieure conduisit au schisme consécutif à la mort du VIIIe Khalife fâtimide, al-Mostanṣir bi'llah (487/1094). Aujourd'hui encore l'Ismaélisme est divisé en deux grandes branches : celle qui perpétue la tradition fâtimide et dont l'Imâm est, lui aussi, rentré dans l'occultation avec le dernier fâtimide du Caire ; l'autre branche, celle des fidèles de l'Agâ Khân, est issue de la réforme iranienne d'Alamût.

Alamût ! le château fort perdu dans les hauts sommets solitaires de la chaîne de l'Alborz, au sud-ouest de la mer Caspienne, où fut proclamée, le 8 août 1164, la Grande Résurrection *(Qiyâmat al-Qiyâmât)*. Nous devrions donc en célébrer ce mois-ci [août 1964] le 8e centenaire (du moins selon le calendrier solaire)[137]. Mais, sans doute, une proclamation de ce genre ressortit-elle à cette histoire spirituelle dont les événements passent inaperçus de l'histoire extérieure officielle, parce que la portée n'en peut être soupçonnée des historiens dont l'attention s'attache exlusivement à cette dernière. En tout cas, la proclamation de la Grande Résurrection voulait être le triomphe de l'herméneutique spirituelle absolue, puisqu'elle abolissait purement et simplement la *sharî'at* et ses observances, pour ne laisser subsister que le règne de l'Idée spirituelle (la *ḥaqîqat*). Ici encore les impatiences de l'âme provoquaient

137. Pour les différences essentielles entre l'Ismaélisme réformé d'Alamût et l'Ismaélisme de tradition fâtimide, cf. principalement nos deux ouvrages *Trilogie ismaélienne* et *Histoire de la philosophie islamique* (ci-dessus note 131). Voir aussi notre article à propos du « Huitième Centenaire d'Alamût » dans *Le Mercure de France*, février 1965.

une anticipation prématurée de l'eschatologie, quoique l'Événement proclamé le 8 août 1164, et passé inaperçu de l'histoire extérieure de notre monde, ait peut-être le sens d'un de ces *jugements* « dans le Ciel » dont nous avons entendu parler Swedenborg. En revanche, le shî'isme de tradition fâtimide aussi bien que le shî'isme duodécimain maintinrent soigneusement (tout comme Swedenborg) la coexistence de l'exotérique et de l'ésotérique, car, tant que la condition humaine reste ce qu'elle est dans le présent monde, l'âme ne peut se manifester sans être enveloppée d'un corps matériel.

Le sens littéral, l'apparence extérieure, l'enveloppe exotérique *(zâhir)*, recèle également pour l'Ismaélisme une pluralité de sens intérieurs ordonnés à une hiérarchie d'univers symbolisant les uns avec les autres. Le Principe *(Mobdi')*, Silence et Abîme divin, reste, comme dans toute gnose, comme chez Swedenborg, rigoureusement inaccessible, Super-Être *(hyperousion)* au-delà de l'être et du non-être. De la Ire Intelligence archangélique qui émerge de ce Silence, suscitée à l'être comme *Deus revelatus*, procède tout le plérôme suprême de l'Instauration primordiale (*'âlam al-Ibdâ'*), formé des Intelligences archangéliques hiérarchiques. Une cosmogonie, simultanément spéculative et dramatique, fait dériver à partir de l'une d'elles comme étant notre démiurge, notre univers physique, le *macrocosme*, comprenant les cieux de l'astronomie et le monde des Éléments ; le *microcosme* ou monde de l'homme, dont la structure dans tous les détails est homologue à celle du macrocosme ; enfin un monde intermédiaire, le *mésocosme*, qui est le monde spirituel constitué par la sodalité ésotérique sur terre.

L'idée du macrocosme, qui est celle de l'Homme cosmique, est bien connue dans d'autres gnoses et théosophies ; c'est le thème de la Forme humaine comme archétype des univers (grec *makranthrôpos*, arabe *Insân kabîr)*. Précisément nous avons rappelé ci-dessus qu'elle était un thème dominant la topographie swedenborgienne des univers spirituels *(Homo maximus)*, et le thème nous semble être particulièrement en accord avec l'idée ismaélienne de l'Imâm à

venir, dernier Imâm de notre *Aiôn,* comme Imâm de la Résurrection *(Qâ'im al-Qiyâmat),* car tout ce que la gnose spéculative a médité dans le thème de l'*Anthrôpos* se trouve recueilli dans la personne de l'Imâm comme *Anthrôpos* au sens absolu. C'est cela même en effet sa divinité (son *lâhût),* c'est-à-dire la Forme humaine se dressant en sa vérité et en son intégralité ; en sa splendeur archangélique, elle est le « Temple de lumière » *(Haykal nûrânî)* constitué par toutes les « formes de lumière » des adeptes de la sodalité ésotérique, temple futur de leurs apothéoses, où chacun d'eux assume un rang et un rôle respectivement analogues à ceux de chacun des organes et membres dans le corps humain physique[138].

La structure hiérarchique du *mésocosme,* ou de la sodalité ésotérique en notre monde, symbolise avec celle de ce « Temple de lumière », comme elle symbolise avec la structure hiérarchique des cieux de l'astronomie, comme cette dernière également symbolise avec la hiérarchie des Cieux invisibles du Plérôme archangélique. Ce qui caractérise la métaphysique ismaélienne, c'est ce hiérarchisme fondamental de l'être, et le ressort de son herméneutique spirituelle c'est essentiellement la correspondance rigoureuse entre les degrés de la hiérarchie céleste et les degrés de la hiérarchie ésotérique terrestre. Aussi bien le mésocosme concerne-t-il à la fois l'anthropologie et l'angélologie, puisque rentrer dans la sodalité mystique sur terre, comme membre de ce *corpus mysticum,* c'est rentrer dans le « paradis virtuel », et par là permettre à l'angélicité virtuelle dans l'être humain d'atteindre *post mortem* à l'angélicité en acte. Il y a là encore une conception en profond accord avec l'anthropologie swedenborgienne.

Certes, les développements et les vicissitudes de la pensée ismaélienne ont amené des modifications dans la conception du détail de ces hiérarchies. Sous sa forme la plus complète, telle qu'elle se présente, par exemple, dans l'œuvre de Ḥamîd Kermânî (ob. vers

138. Cf. ci-dessus note 28, et notre *Étude préliminaire* au livre de Nâṣir-e Khosraw (ci-dessus note 132), pp. 74, 81, 83 note 157, 87 ss., 91.

408/1017), le schéma se présente en accord avec celui des philosophes avicenniens. Aux Dix Intelligences archangéliques du Plérôme suprême (chacune de ces Intelligences contenant elle-même tout un plérôme), correspondent les cieux visibles de l'astronomie et les grades de la hiérarchie ésotérique[139]. En fait, l'on a connu antérieurement et plus tard des schémas moins complexes, notamment chez l'auteur ismaélien à qui nous allons spécialement demander ici quelle est la conception ismaélienne du sens spirituel de l'histoire d'Adam et de l'histoire de Noé.

Qâżî No'mân, qui vécut au Xe siècle, fut un écrivain prolifique; on lui doit, entre autres, un ouvrage intitulé *Asâs al-Ita'wîl*, «Livre du fondement de l'exégèse ésotérique» ou de l'herméneutique spirituelle[140], spécialement consacré au propos qui est

139. Cf. les diagrammes donnés dans notre livre *Temps cyclique...*, (ci-dessus note 28), pp. 106 ss., et dans *Trilogie ismaélienne*, p. (60).

140. Cf. W. Ivanow, *Ismaili Literature, a Bibliographical Survey* (The Ismaili Society Series A, n° 15), Téhéran, 1963, pp. 32 ss. Qâżî No'mân (Abû Ḥanifâ al-No'mân ibn Abî 'Abd-Allah al-Tamîmî al-Qayrawânî, ob. 363/974) fut un auteur prolifique, dont beaucoup d'œuvres sont malheureusement perdues. Il était originairement du rite Malikite, ou beaucoup plus vraisemblablement déjà shî'ite duodécimain. Jeune homme, il passa au service du khalife fâtimide al-Mahdî, en 313/925. Il offre cet intérêt d'être reconnu à la fois par les Ismaéliens et par les shî'ites duodécimains, c'est-à-dire par les deux grandes branches du shî'isme. Le livre *Asâs al-Ta'wîl* auquel nous nous référons principalement ici, aurait été traduit en persan par Mo'ayyad Shîrâzî (ob. 470/1077), mais on ne connaît jusqu'ici que le manuscrit d'une traduction persane moderne, cf. W. Ivanow, *op. cit.*, p. 47, n° 169. La présente étude se fonde en partie sur l'édition du *Asâs al-Ta'wîl* donnée par M. Aref Tamer à Beyrouth en 1960. Malheureusement cette édition basée sur deux manuscrits peu satisfaisants est elle-même défectueuse et insuffisante; les altérations du texte ont rendu certains passages incompréhensibles, et l'édition ne précise pas les références qorâniques (numérotation des sourates et des versets). Nous n'aurions pu venir à bout de notre étude si W. Ivanow n'avait amicalement mis à notre disposition, à Téhéran, deux autres manuscrits de l'œuvre. Nous avons consacré à celle-ci tout un cours à l'École pratique des Hautes-Études (cf. rapport in *Annuaire de la Section des Sciences religieuses*, 1964-1965, pp. 89 ss.).

le nôtre ici. Le livre se présente, sous forme d'une herméneutique ésotérique du Qorân, comme un exposé de l'histoire spirituelle des prophètes, plus spécialement des six grands prophètes législateurs dont les noms désignent les six grandes périodes du cycle de la prophétie : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Moḥammad. Pour chacun de ces prophètes, l'auteur rassemble toutes les données qorâniques qui le concernent, et montre le sens ésotérique caché dans les événements, paroles ou actes, que l'on rapporte de ce prophète.

Tout se trouve transposé rigoureusement au plan spirituel. Précisons encore. Là où Swedenborg parle d'une *Ecclesia* embrassant tous les univers visibles et invisibles, tous les temps de notre histoire et de la métahistoire, nos penseurs ismaéliens parlent de la *da'wat*. Le mot signifie littéralement « Convocation », « Appel ». Il s'agit d'un appel, d'une Convocation qui commença « dans le Ciel » avec l'Appel adressé par la Ire Intelligence à tout le plérôme originel. La prophétie commence ainsi « dans le Ciel » et, à la suite du « drame dans le Ciel » auquel s'origine la cosmogonie, elle se perpétue sur terre de cycle en cycle. La *da'wat,* la Convocation ismaélienne, n'est rien d'autre que la forme particulière prise par la Convocation ou *da'wat* éternelle en cette ultime période de notre cycle ou *Aiôn,* période de la prophétie mohammadienne et de l'Imâmat qui lui succède. En ce sens, la *da'wat* est en somme l'*Ecclesia* ismaélienne.

Alors retenons essentiellement ceci : quel est l'objet de cette Convocation, de cet Appel ou *da'wat?* C'est l'appel au *tawḥîd,* appel à reconnaître l'Unicité et l'Unitude de l'Unique divin. En fait, c'en est encore là le sens exotérique, puisque le Principe est au-delà de nos affirmations et de nos négations, lesquelles ne peuvent atteindre qu'un *Deus revelatus seu determinatus.* Alors, que nie l'initié par la négation *lâ ilâha (Nullus Deus),* et qu'affirme-t-il en affirmant *illâ Allâh (nisi Deus)* [141] ? Ce que proclame et révèle le

141. Cf. *Histoire de la philosophie islamique* I, pp. 118 ss., et *Trilogie ismaélienne,* le chap. 1er du 2e traité, pp. 149 ss. de la traduction française.

sens ésotérique de ces mots composant la *shahâdat* (l'Attestation de l'Unique), ce sont précisément les rangs de cette double hiérarchie céleste et terrestre, éclose de la Théophanie primordiale, de la I[re] Intelligence archangélique comme *Deus revelatus*. Autrement dit, échapper au double piège de l'agnosticisme *(ta'ṭîl)* et de l'anthropomorphisme *(tashbîh)*, c'est reconnaître le mystère de l'Unique dans chacun des Uniques, célestes et terrestres, tel que l'Unique est déterminé pour chacun par le rang qui le précède. Ces Uniques, ce sont donc les membres, les dignitaires *(ḥodûd)* de la *da'wat*, dans le ciel et sur terre. Ce sont eux les *dramatis personae* des événements et vicissitudes de la *da'wat*, c'est-à-dire de cette histoire spirituelle secrète de l'humanité qui est le sens ésotérique (le *bâṭin*, la *ḥaqîqat)* de la lettre apparente du Qorân, mais dont les *dramatis personae* restent inconnues de quiconque ne s'attache qu'aux données matérielles de l'histoire visible.

Notre présent propos ne nécessite pas que nous entrions dans le détail de ces hiérarchies. Rappelons sommairement comment l'analyse de la *shahâdat* (le témoignage, la profession de foi) permet aux auteurs ismaéliens d'en déduire les principales figures. Les *quatre* mots qui la composent réfèrent aux deux « dignitaires » célestes suprêmes, la I[re] Intelligence et la I[re] Âme *(Sâbiq* et *Tâlî)*, et aux deux « dignitaires » terrestres suprêmes qui leur correspondent : le Prophète et l'Imâm. C'est pourquoi il est dit que la *shahâdat* est la « clef du paradis », et nos auteurs montrent que les quatre mots qui la composent et les quatre branches de la croix chrétienne sont ensemble les symboles des mêmes réalités [142]. Les *sept* syllabes qui énoncent la *shahâdat* réfèrent aux Sept Imâms qui se succèdent au cours d'une période de la prophétie. Quant aux *douze* lettres qui en composent la graphie arabe, elles sont les symboles des douze dignitaires appelés *Ḥojjat* (Preuve, Garant) ou *lawâḥiq* (attachés, assistants) qui forment en permanence, d'une généra-

142. Cf. *Trilogie ismaélienne*, les chap. 31 et 32 du *Livre des Sources* d'Abû Ya'qûb Sejestânî, pp. 97 ss. de la traduction. Cf. encore ci-dessous § 10 *in fine*.

tion à l'autre, le proche entourage de l'Imâm[143]. Ils sont doublés par douze autres appelés « Ailes » *(ajniḥa)*; ce sont les *dâ'îs,* les émissaires secrets chargés de propager l'Appel, la *da'wat,* dans chacune des douze *jazîra* (régions) entre lesquelles est partagé, idéalement du moins, le monde. Tel se présente l'ordre des choses chez l'auteur que nous suivons ici, Qâẕî No'mân, et c'est suffisant pour comprendre la dramaturgie spirituelle cachée sous l'histoire extérieure d'Adam et de Noé, double thème auquel nous devrons nous limiter ici, avant de dire quelques mots sur la christologie ismaélienne.

2. *Sens ésotérique de l'histoire d'Adam*

Nous venons d'évoquer les Douze « dignitaires » ésotériques désignés comme *Ḥojjat* de l'Imâm. Leur institution remonte à l'initiation de celui qui fut le *premier Adam* sur terre, l'Adam primordial universel (*Adam al-awwal al-kollî*), *pananthrôpos* qu'il ne faut pas confondre avec l'Adam *partiel,* initiateur de notre cycle actuel de la prophétie. Il ne faut pas plus le confondre avec l'Adam spirituel (*Adam rûḥânî*), *Anthrôpos* céleste ou Ange de l'humanité, qui fut le protagoniste du drame advenu dans le Plérôme, drame dont notre histoire terrestre, comme hiérohistoire ou histoire spirituelle s'entend, est en somme la *ḥikâyat* (la répétition, l'imitation). Précisément la durée du temps terrestre, celle des cycles de la hiérohistoire, s'origine à ce « retard d'éternité » advenu dans l'être de l'*Anthrôpos* céleste, immobilisé dans le doute, dans le vertige de sa propre personne. Ce temps terrestre doit combler le *retard,* lequel est « chiffré » dans la dégradation du rang de l'Adam

143. Dans le shî'isme duodécimain les douze lettres symbolisent les Douze Imâms (symbolisant eux-mêmes avec les douze signes du zodiaque, les douze sources que Moïse fit jaillir du rocher, les douze chefs des tribus d'Israël, etc.). La structure est autre, parce que l'idée de l'Imâmat est autre et limitée aux Douze Imâms. Cf. *Trilogie ismaélienne,* index s. v. douze, et Ṣadrâ Shîrâzi, *Le livre des pénétrations métaphysiques,* index s. v. Imâm, Quatorze Très-Purs, etc.

céleste (de *troisième* devenu *dixième*). De cycle en cycle, de prophète en prophète, l'humanité spirituelle, celle qui répond à la *da'wat*, à l'Appel divin, tend à cette « reconquête » dont l'issue est assurée par le triomphe que son Ange a déjà remporté, et remporté sur lui-même. Impossible ici d'en dire plus, ni d'expliquer comment à ce « drame dans le Ciel » s'origine la succession vertigineuse des cycles sur terre, où alternent l'un avec l'autre « cycle d'épiphanie » (*dawr al-kashf*) et « cycle d'occultation » (*dawr al-satr*)[144]. Le seul évidemment dont on soit à même de parler en pleine connaissance de cause est notre présent « cycle d'occultation ».

Là même se fait jour, et c'est ce qui nous intéresse ici, la manière dont l'herméneutique spirituelle ou ésotérique de la Bible et du Qorân, nommément l'herméneutique des données communes à l'une et à l'autre, tend bien, de part et d'autre, à la découverte d'un même secret expliquant la condition actuelle de l'homme. De part et d'autre, on y découvre essentiellement un drame de la connaissance, une dislocation de la conscience, une chute des puissances perceptives et cognitives, qui retranche l'être humain de sa présence à d'autres univers supérieurs, pour l'emprisonner dans la fatalité de sa présence solitaire à ce monde-ci. Si certaines différences herméneutiques ne peuvent pas ne pas se faire jour, elles sont non moins instructives, et un grand nombre ne sont pas irréductibles.

De part et d'autre, nous trouvons une herméneutique spirituelle de l'idée de l'*hexaêmeron,* des six jours de la Création, profond symbole qu'un littéralisme désuet put dégrader au point d'en faire une puérilité. Chez Swedenborg, nous avons vu qu'il représente les six degrés ou étapes de la création de l'homme spirituel ; le « septième jour », c'est l'homme célestiel, typifiant l'*Antiquissima Ecclesia.* Pour la

144. Pour cette succession de cycles, cf. *Trilogie ismaélienne,* index s. v. cycle, *dâ'irat,* etc. Qâzî No'mân n'en traite pas dans son *Asâs al-Ta'wîl;* nous donnons ici une brève perspective d'ensemble. Cf. encore *Temps cyclique...* (*supra* note 139), pp. 88 ss.

gnose ismaélienne, l'*hexaêmeron* ce sont les six jours de la création du *hiérocosmos*, c'est-à-dire de l'univers religieux et sacral (*'âlam al-Dîn*) de l'humanité spirituelle. Ces « six jours » sont les six périodes de notre cycle actuel, marquées chacune par le nom de son prophète : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohammad. Nous ne sommes qu'au sixième jour de la Création ; le « septième jour » (le *Sabbath*), ce sera l'avènememt de l'Imâm de la Résurrection (*Qâ'im al-Qiyâmat*)[145]. Mais, de part et d'autre, l'homme célestiel, c'est-à-dire l'état de l'angélicité en acte dans l'homme, est à la fois derrière nous et devant nous. *Derrière nous* : comme l'homme du « cycle d'épiphanie » antérieur au nôtre, en termes ismaéliens ; comme matin du septième jour, chez Swedenborg. *Devant nous* : sous le nom de *Nova Hierosolyma*, en termes swedenborgiens ; sous le nom de l'Imâm de la Résurrection, septième jour de l'*hexaêmeron* de la prophétie dont Adam fut le premier jour, selon la gnose ismaélienne.

Chez Swedenborg, le septième jour c'est l'instauration de l'homme comme homme célestiel, comme paradis terrestre, jardin d'Éden, comme l'homme chez qui la perception des choses sensibles est concomitante de la perception immédiate des choses célestielles suprasensibles ; c'est cet organisme spirituel qui sera disloqué, dévasté, par la suggestion satanique de soumettre les choses suprasensibles aux mêmes lois que les choses sensibles. Dans la gnose ismaélienne, le « paradis terrestre » marque la descente de l'homme sur terre à partir de l'état angélique de l'humanité du « cycle d'épiphanie » antérieur. La norme de son Connaître est la concomitance de l'extérieur et de l'intérieur, de l'exotérique (*zâhir*) et de l'ésotérique (*bâtin*), la perception des symboles. Cette concomitance sera brisée, disloquée, par la suggestion d'Iblîs-Satan, dont l'intervention reçoit ici

145. Sur le sens ésotérique de l'*hexaêmeron*, cf. *Trilogie ismaélienne*, index s. v. (autres références données là même). Cf. encore *Temps cyclique...*, pp. 132 ss., et *Commentaire de la Qasîda ismaélienne...* (ci-dessus note 49), pp. 74 ss. de notre introduction (sur la « théosophie de l'histoire »).

une explication par un état de choses antérieur. La brisure a pour conséquence le refus des symboles, non pas tant en raison d'une précellence exclusive accordée aux choses sensibles désormais limitées à elles-mêmes, qu'en raison d'une prétention à l'atteinte directe du suprasensible. Aussi bien n'y a-t-il là que deux aspects complémentaires d'une même faute, car, en termes ismaéliens aussi, le sensible, l'exotérique, se trouve condamné, dans l'un et l'autre cas, à ne plus rien signifier que lui-même. Le Ciel est désormais fermé. De part et d'autre la sortie, l'exil du paradis, condition de notre humanité, est pressenti comme résultant de l'ambition d'être présent à ce monde-ci, et exclusivement à ce monde-ci.

Qu'en est-il alors du « prologue dans le Ciel » annonçant, selon la gnose ismaélienne, le passage à notre présent « cycle d'occultation[146] » ? Un verset qorânique énonce : « Lorsque ton Seigneur dit aux Anges : J'ai l'intention d'établir sur la terre un khalife (vicaire, substitut), les Anges s'exclamèrent : Vas-tu établir sur la terre quelqu'un qui y mettra le désordre et y fera couler le sang ? [...] Je sais, dit le Seigneur, ce que vous ne savez pas » (Qorân 2 : 28[147]). D'autres versets précisent : « Lorsque ton Seigneur dit aux Anges : J'ai l'intention de créer un être humain d'argile. Lorsque je lui aurai donné une forme parfaite et insufflé en lui mon esprit, prosternez-vous devant lui. Tous les Anges se prosternèrent à l'exception d'Iblîs » (38 : 71-74).

Ce que l'herméneutique ismaélienne perçoit dans ces versets, c'est un discours adressé aux siens par le

146. Comme on l'a dit ci-dessus, Qâzî No'mân ne traite pas dans son livre de l'origine et de la succession des cycles, mais pour le *ta'wîl* il n'y a pas un mot à changer dans la lettre du texte, lorsque le « prologue dans le Ciel » s'entend de l'Imâm Honayd, père de « notre » Adam, s'entretenant avec ses *Lawâhiq*. Le chapitre sur Adam dans le *Kitâb Asâs al-Ta'wîl*, pp. 50 ss. de l'édition citée (*supra* note 140), s'ouvre par un ensemble de considérations sur l'Imâmat et la prophétie.

147. Nous rappelons que nos références qorâniques sont données d'après la tradition de Koufa, généralement suivie en Iran ; la numérotation des versets y correspond à celle de l'ancienne édition du Qorân donnée, en Occident, par Flügel.

dernier Imâm du « cycle d'épiphanie » qui précéda notre « cycle d'occultation », l'Imâm Honayd, le père de « notre » Adam, dont la décision est motivée par les graves symptômes dont notre mémoire a perdu le souvenir et qui marquèrent le déclin du cycle. L'Imâm prévoyait pour les siens la cessation de cet état bienheureux, et la nécessité de prévoir les conditions d'un nouveau cycle, caractérisé par ce que nous appellerions la « discipline de l'arcane ». Et c'est cela que « les Anges ne savaient pas[148] ». Mais les Anges auxquels il s'adresse ne sont pas la totalité de la hiérarchie angélique. Ce sont les douze *Lawâḥiq* (attachés, assistants) auxquels nous faisions allusion précédemment, et au-dessus desquels il y a des rangs angéliques supérieurs. Ces douze, il les choisit pour être les compagnons d'Adam mis à leur tête. Il leur fait connaître son intention de l'établir « sur la terre », et de le « créer d'argile ». Ces deux précisions indiquent le passage de la condition célestielle du cycle antérieur à la condition du cycle actuel. « Argile » désigne ésotériquement la connaissance extérieure ou exotérique, opaque, matérielle. Or, les Anges avaient été créés dans un état de connaissance subtile, de science spirituelle, intérieure, ésotérique, une connaissance qui ne dépendait pas d'un enseignement initiatique (*ta'lîm*) et qui était exempte des obligations rituelles, des observances de la Loi. Bref, « l'être humain créé sur terre » signifie la condition d'un être qui ne peut désormais atteindre à l'ésotérique, à la réalité spirituelle cachée, que par l'intermédiaire de l'exotérique, c'est-à-dire par la connaissance des symboles.

C'est ce que souligne un *ḥadîth* (une tradition) illustrant le verset qorânique, en déclarant qu'Adam resta là, projeté comme un corps inerte, jusqu'à ce que Dieu eût insufflé en lui son Esprit, c'est-à-dire jusqu'à ce que fût insufflée en lui la science spirituelle, la science de l'ésotérique des choses, cette « science des Noms » (Qorân 2: 29) par lesquels les êtres sont promus à leur vrai être. Et c'est en raison

148. *Asâs al-Ta'wîl*, pp. 54 ss. ; *Temps cyclique...*, pp. 90 ss. ; *Trilogie ismaélienne*, pp. (126) ss.

de cette science que les Anges donnèrent leur allégeance à Adam. Mais, dans l'intervalle, Iblîs l'avait observé et, prenant conscience de sa propre précellence, s'était écrié : « Ce n'est que du vide. » D'où son refus de s'incliner devant Adam. C'est qu'Iblîs avait été lui-même un des Anges du « cycle d'épiphanie » antérieur (l'un des douze *Lawâhiq*). Aussi, lorsqu'il lui est demandé : « Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant l'être créé de mes mains ? Es-tu fou d'orgueil, ou bien es-tu au nombre des sublimes ? » (c'est-à-dire, selon l'exégèse ismaélienne, es-tu l'un de ces Anges supérieurs que l'ordre donné ne concernait pas ?) Iblîs de répondre : « Je vaux mieux que lui, car moi, tu m'as créé de feu, tandis que lui, tu l'as créé d'argile » (38 : 75-77 ; 7 : 11), ce qui ésotériquement veut dire : « Tu m'as créé dans la connaissance du monde spirituel, connaissance qui fulgure par l'influx divin immédiat (*al-'ilm al-ta'yîdî al-bâriq*), et avec laquelle ne peut coexister un objet extérieur matériel. Tandis que lui, tu l'as créé dans un état de connaissance opaque, matérielle, physique, discursive. Alors, comment m'inclinerais-je devant lui ? » Le secret de son refus ainsi divulgué, Iblîs est maudit, expulsé, retranché [149].

149. Cf. réf. de la note précédente. L'origine initiale d'Iblîs-Satan remonte au « drame dans le Ciel », lorsque l'Adam spirituel (*Adam rûhânî, Anthrôpos* céleste, Ange de l'humanité), ayant arraché de son propre être l'ombre qui l'avait immobilisé dans le doute, la projeta dans l'abîme où ferait éclosion notre cosmos physique. Pendant les cycles d'épiphanie, cette forme de Ténèbres (de feu ténébreux) reste inoffensive, invisible. Elle reparaît, comme terrible contre-puissance, au seuil d'un cycle d'occultation ; plus exactement, elle en est l'agent, car Iblîs avait été avec Adam l'un des Anges du cycle antérieur ; l'antagonisme éclate alors. C'est devant la révélation du secret d'Iblîs que les Anges, c'est-à-dire les douze *Lawâhiq,* comprennent qu'ils ont eux-mêmes déjà franchi la limite de la transgression en demandant : « Vas-tu établir sur terre... ? » car ils voulaient dire : « Nous ne pensions pas que Dieu eût créé une créature supérieure à nous. » Alors ils cherchèrent refuge auprès du Trône (*'arsh*) et se mirent à circumambuler autour pendant une semaine. C'est à ce propos que *Asâs al-Ta'wîl* (p. 57) rapporte un *hadîth* très instructif concernant les origines du temple de la *Ka'ba*. L'Imâm Ja'far Ṣâdiq, encore jeune garçon, accomplissait les rites de la circum-

Alors se place ici une intuition profonde de l'herméneutique ismaélienne, lorsqu'elle met en connexion le refus d'Iblîs et la création d'Ève, non pas du tout que le Féminin fasse figure ici de quelque chose de satanique, comme pour un certain ascétisme chrétien, mais tout au contraire. C'est qu'Iblîs, en refusant d'admettre que l'ésotérique pût être lié organiquement à l'exotérique, commettait une trahison envers Adam ; il privait Adam de cet ésotérique et lui interdisait la perception des symboles. L'idée profonde est alors que le Féminin, Ève, fut donné à Adam en compensation de la trahison d'Iblîs, devenu Ange déchu — parce que le Féminin, c'est précisément l'ésotérique. Un verset qorânique (4 : 1) rap-

ambulation en compagnie de son père (Mohammad Bâqir, V[e] Imâm), lorsqu'un mystérieux étranger (un homme blond, vêtu de deux robes blanches) interrogea celui-ci sur les origines du temple. L'Imâm al-Bâqir lui expose l'épisode que nous venons de lire, et poursuit : « Descendez sur terre, dit aux Anges leur Seigneur, et là bâtissez un temple près duquel chercheront refuge ceux des enfants d'Adam qui auront commis une faute. Ils circumambuleront autour du Temple comme vous-mêmes avez cherché refuge près du Trône... Alors ils bâtirent ce Temple (la *Ka'ba),* mais Dieu l'enleva à l'époque du Déluge ; il est maintenant dans le IV[e] Ciel. Et les Anges y font le pèlerinage jusqu'au jour de la Résurrection. Postérieurement Abraham construisit le présent Temple sur les fondements de l'autre. » Tout cela est d'une signification très dense pour la hiérohistoire. Le Temple qui est dans le IV[e] Ciel, le *Bayt al-Ma'mûr,* est l'archétype céleste du Temple visible et terrestre de la *Ka'ba,* lequel en est la *hikâyat* (l'imitation, l'« histoire »). Son origine se rattache à un « drame dans le Ciel » : le mal est antérieur à l'homme terrestre, mais est d'ores et déjà rédimé. Le Déluge, c'est l'époque où le Temple bâti sur terre par les Anges a été enlevé définitivement au Ciel (comme il arriva au saint Graal) ; nous n'avons plus que la copie, la *hikâyat* (bâtie sur le *fondement* du premier Temple ; or le mot *Asâs,* fondement, désigne par excellence l'Imâm). D'où le sens ésotérique de l'histoire de Noé. Enfin, quant au « pèlerinage des Anges jusqu'au jour de la Résurrection », se rappeler ceci : la *da'wat* ismaélienne est le « paradis en puissance ». En accomplissant le pèlerinage terrestre de la *Ka'ba,* l'initié ismaélien sait que, ce faisant, son rite symbolise avec le pèlerinage des Anges. Ou mieux encore, selon la tradition d'Alamût, c'est la vie terrestre qui est elle-même ce pèlerinage à la rencontre du « Temple céleste » dont l'Imâm est le fondement.

pelle aux hommes : « Votre Seigneur vous a créés d'une âme unique, et de cette âme unique, il créa sa compagne (son épouse, la compagne de cette âme unique). » L'exégèse ismaélienne ne voit nullement ici une anthropogenèse physique, s'accomplissant dans l'ordre physique ; il s'agit pour elle de l'histoire spirituelle de l'homme, du sens caché de son drame. Cette compagne et épouse de l'homme, créée de son âme unique, solitaire, désigne la création de la *res religiosa (dîn)*, et lorsqu'un auteur ismaélien prononce ou écrit ce mot, *dîn*, il pense à la « religion en vérité », c'est-à-dire à la religion ésotérique. C'est cet ésotérique, donc, que typifie Ève [150].

C'est pourquoi Qâẑî No'mân n'a pas assez de sarcasmes à l'égard de ces littéralistes qui s'imaginent que Dieu profita du sommeil d'Adam pour pratiquer sur son corps on ne sait quelle opération chirurgicale [151]. Ils ont lu, dit-il, que Dieu remplaça l'une des « côtes » d'Adam, en faisant de cette côte Ève, l'épouse d'Adam, mais ils n'ont rien compris. Et pourtant le sens spirituel est clair ! Les « côtes » de l'homme sont au nombre de douze ; elles désignent les douze *Lawâḥiq* (assistants, attachés) ou « Anges » qui avaient été choisis pour entourer et assister Adam [152], pour être douze chefs, douze princes

150. Quand le drame est transposé à son origine, en la personne de l'*Adam rûḥânî*, troisième Ange du plérôme devenu dixième par son erreur, là aussi il est question de la « fiancée de l'Adam spirituel retourné à son paradis » ; cf. *Temps cyclique...*, p. 170, note 58 (avec autres réf.).

151. Qâẑî No'mân ne s'explique les puérilités littéralistes commises sur ce point, aussi bien qu'à propos des « feuilles du jardin » dont il est question plus loin, que par l'influence de juifs convertis à l'Islam, lesquels, malheureusement, n'étaient pas des ésotéristes et racontèrent ce qu'ils avaient cru lire dans la Tora ; *Asâs al-Ta'wîl*, p. 68. Cf. encore ci-dessous note 162.

152. *Ibid.*, p. 59. Le texte précise : l'homme a douze côtes de chaque côté ; celles du côté droit sont le symbole de la connaissance ésotérique (*'ilm bâṭin)*, celles du côté gauche sont le symbole de la connaissance exotérique. La double lignée de la prophétologie ismaélienne (prophètes et Imâms) procède donc d'une idée très différente de la double lignée prophétique dans la prophétologie judéo-chrétienne. Il faut également penser ici aux douze *Ḥojjat* du jour et aux douze *Ḥojjat* de la nuit ; cf. *Trilogie ismaélienne*, index s. v.

spirituels (*Noqabâ'*). Iblîs était l'un de ces douze, mais par sa trahison s'est retranché de leur nombre. C'est en ce sens qu'Ève est donnée à Adam en compensation d'Iblîs, et c'est pourquoi Adam transmet à Ève, investit en elle, toute sa connaissance de l'ésotérique. C'est Ève qui désormais assume et porte cet ésotérique, et c'est pourquoi elle est son épouse ; en termes de hiérarchie ismaélienne, elle est son *Ḥojjat*, le *Ḥojjat* de l'Imâm Adam.

Il s'en dégage quelque chose d'essentiel pour le monde spirituel de l'Ismaélisme, à savoir que l'ésotérique est essentiellement le Féminin, et que le Féminin est l'ésotérique (le Soi profond et caché de l'homme ; à comparer ici le sens de la formation d'Ève chez Swedenborg). C'est pourquoi, dans la bi-unité, le couple ou dyade, que forment le prophète et l'Imâm, le prophète qui est chargé d'énoncer l'exotérique, la Loi, typifie le masculin ; l'Imâm, investi de l'ésotérique et du sens spirituel, typifie le féminin. On dira de l'Imâm (ou de son *Ḥojjat*, lorsque l'Imâm a succédé au Prophète) qu'il est la « mère spirituelle » des adeptes[153]. Et les conséquences en seront capitales, lorsqu'il s'agira d'interpréter les personnages de l'histoire spirituelle qui sont désignés sous des noms féminins, notamment pour tout le chapitre de la christologie (cf. *infra*, § 4). L'« Éternellement-féminin » réfère ici non pas à une particularité de l'état civil, mais à un état spirituel, à un statut métaphysique.

Et c'est ce couple masculin-féminin, Adam-Ève, que Dieu établit dans le jardin, le paradis terrestre, « la plus sublime des choses que Dieu a créées[154] ».

153. Par exemple, Nâṣir-e Khosraw, *Le Livre des deux sagesses (Jâmi' al-Ḥikmatayn)*, chap. XXX, pp. 295 ss. du texte persan. Sur cet aspect spirituel « féminin » des Imâms, cf. notre livre *Corps spirituel et Terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1979, pp. 194-196.

154. *Asâs al-Ta'wîl*, pp. 59 ss. « Le jardin (paradis) est la plus sublime des choses que Dieu a créées. Dieu en a fait une bonne nouvelle *(boshrâ, evangelion !)* pour les croyants fidèles. Il dit : Un jour tu verras les croyants et les croyantes ; leur lumière court devant eux, à leur droite. Bonne nouvelle pour vous ! Des jardins

Comprendre ce que c'est que ce jardin et par quelle faute on en est exilé, c'est comprendre, avec la loi de l'ésotérique, le secret de l'herméneutique spirituelle et par là même le secret de l'histoire spirituelle de l'homme. On peut dire qu'il y a sur ce point un accord profond entre la démarche de l'herméneutique swedenborgienne et celle de l'herméneutique ismaélienne. Car, les auteurs ismaéliens y insistent à maintes reprises, lorsque nous pratiquons le *ta'wîl*, c'est-à-dire cette exégèse qui « reconduit » une chose à sa signification cachée, à son ésotérique, nous ne détruisons pas pour autant l'apparence qui l'enveloppe, son exotérique. Pas plus que nous ne pouvons contempler en ce monde, parmi les humains, un Esprit à moins qu'il ne subsiste dans un corps, pas davantage nous ne pouvons contempler un ésotérique privé de son apparence exotérique, ou bien alors précisément, ce ne serait plus de l'ésotérique, c'est-à-dire le contenu intérieur et caché sous une apparence. Lors donc que l'on mentionne l'ésotérique du paradis, l'on ne nie pas pour autant qu'il existe un jardin de délices éternelles, même si c'est alors dans le sens où nous voyons un Ṣadrâ Shîrâzî aussi bien que Swedenborg montrer comment dans l'autre vie, c'est telle ou telle forme de conscience spirituelle qui *fait se montrer* l'apparence substantielle (*apparentia realis*) qui lui correspond[155].

Qâẓî No'mân y insiste : « Comprenez bien cela, ô groupe de fidèles croyants ! [...] Que vos cœurs en aient parfaitement conscience, car la plupart de ceux qui s'égarent d'entre les hommes de cette science (les hommes du *ta'wîl*, les Ésotéristes) périssent de cette manière. C'est même à cause de cela qu'Adam tomba dans l'erreur où il tomba [...]. Car si l'exotérique d'une chose interdite est chose interdite, son ésotérique également correspond à une chose interdite ; l'ésotérique ne transforme pas l'illicite en licite, il ne saurait autoriser le libertinage. Voilà ce qu'il faut

parmi lesquels courent des fleuves d'eau vive, où vous êtes pour l'éternité. Bonheur immense » (Qorân 57 : 12).

155. Sur *apparentiae reales*, voir *Corps spirituel...*, index s. v.

savoir quant à l'exotérique et quant à l'ésotérique[156]. »

Et c'est pourquoi tous les ésotéristes, aussi bien un Swedenborg que ceux du shî'isme et de l'Ismaélisme, ont vu là le secret du drame humain médité en sa profondeur spirituelle. C'est que s'il y a deux manières (complémentaires) d'opérer une scission irrémédiable du sensible et du spirituel, de l'exotérique et de l'ésotérique, à savoir par un attachement exclusif soit à l'un soit à l'autre, la catastrophe en toute hypothèse est la même. L'ésotérisme dégénère en une connaissance purement abstraite, celle des forces de la Nature, par exemple, ou bien succombe au libertinage spirituel (d'où les critiques du shî'isme contre un certain soufisme), tandis que l'exotérique, privé de sa fonction théophanique, dégénère en une gangue, une écorce vide, quelque chose comme le cadavre de ce qui aurait été une apparition angélique, à supposer que cela fût concevable. Tout alors s'institutionnalise ; on formule des dogmes ; la religion légalitaire triomphe ; la science de la Nature tourne à la conquête et à la possession de celle-ci, science dont on a daté parfois les débuts en Occident au XIIIe siècle avec l'averroïsme, et que l'on a désignée alors abusivement comme « arabisme », parce que l'on ignorait qu'il y avait ailleurs en Islam la « philosophie prophétique » du shî'isme. Certes, une fois l'Épée mystique de la Parole brisée en deux tronçons, il ne faut rien de moins que la *queste* d'un Galahad pour les ressouder. Et tout l'effort qui, en Occident, va d'un Robert Fludd à Gœthe, d'un Bœhme à Swedenborg, prend alors ce sens, le sens qui est d'autre part celui de la science de l'alchimiste Jâbir ibn Ḥayyân pour la gnose ismaélienne[157].

156. *Asâs al-Ta'wîl*, p. 60. L'auteur distingue avec précision ce qui est symbole naturel (le *ta'wîl* vise alors l'« intention » des choses elles-mêmes) et ce qui est parabole (le *ta'wîl* vise alors l'intention de l'écrivain). C'est là une distinction essentielle que ne font pas toujours les adversaires de l'exégèse symbolique.

157. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique* I, pp. 184 ss. et notre étude sur *Le « Livre du glorieux » de Jâbir ibn Ḥayyân* (Eranos-Jahrbuch, XVIII, 1950).

Alors, considérons le jardin d'Éden. Il s'agit bien de quelque chose qui *est* un jardin, mais la vérité cachée qui en *fait* précisément un jardin se trouve dans son ésotérique. Et cet ésotérique, c'est ici l'inspiration divine (*ta'yîd*) influant dans l'être humain, directement et sans intermédiaire, la connaissance au sens vrai, la pure science spirituelle à l'état subtil. C'est cela ce jardin dont la douceur surpasse toute autre douceur ; celui qui le comprend renonce à tous les intérêts de ce monde, parce que tout cela est devenu insipide pour lui, du fait qu'il soit lié désormais à cette connaissance spirituelle et ne fasse plus qu'un avec elle[158] (c'est l'état de l'homme de l'*Antiquissima Ecclesia* chez Swedenborg). Et c'est en désignant ce jardin que Dieu dit à Adam : « Habite le jardin, toi et ton épouse, nourrissez-vous abondamment de ses fruits, mais n'approchez pas de l'Arbre que voici, de peur de le violenter » (Qorân 2 : 33). Et Dieu les mit en garde contre Iblîs qui n'aurait de cesse avant qu'il ne les fît sortir du jardin (20 : 115), c'est-à-dire avant qu'il ne les ait induits à renier cet exotérique qui est pourtant le « lieu » de la floraison des symboles.

Exotériquement en effet, la défense divine signifie que Dieu ouvrait à l'être humain tous les rangs ésotériques (*hodûd*) de la *da'wat*, c'est-à-dire de l'*Ecclesia spiritualis*, tels qu'en est déterminé le statut pour tout le temps de notre « cycle d'occultation » comme cycle de la prophétie. Et ce statut s'entend d'une connaissance qui a pour intermédiaire nécessaire l'exotérique, le *zâhir*, une connaissance qui est donc essentiellement la perception des symboles, du suprasensible caché sous cette apparence, et qui est concomitante d'obligations rituelles, elles-mêmes investies d'une signification symbolique. C'est pourquoi aussi quelque chose devait rester inaccessible à l'hom-

158. C'est le thème d'un des entretiens célèbres du Ier Imâm avec son disciple Komayl ibn Ziyâd, charte de la « philosophie » pour tous les penseurs shî'ites. Le texte figure dans la VIe partie de *Nahj al-Balâgha*. L'auteur ne retient ici que la première partie de l'entretien. Sur celui-ci, cf. *Trilogie ismaélienne*, index s. v. *Komayl*, et *En Islam iranien...*, t. I, pp. 111 ss.

me : l'Arbre qu'il lui était interdit de profaner. Or, ce que cet Arbre représente pour la gnose ismaélienne, c'est l'Imâm de la Résurrection (le *Qa'im al-Qiyâmat*), le dernier Imâm, celui dont l'Apparaître-futur clôturera notre cycle, achèvera le temps de notre *Aiôn.* C'est à lui seul (que plusieurs penseurs shî'ites duodécimains ont identifié avec le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean) qu'il appartiendra de révéler le sens caché de toutes les Révélations divines, et de délier les hommes de leurs obligations rituelles ; alors ce qui est aujourd'hui apparent, exotérique (*ẓâhir*), sera occulté, tandis que ce qui est aujourd'hui occulté, ésotérique (*bâṭin*), sera manifesté (en termes ismaéliens, c'est cela le « septième jour » de la Création). C'est pourquoi, en touchant à l'Arbre interdit, l'être humain, le couple Adam-Ève, a usurpé la prérogative du Résurrecteur ; cela veut dire qu'il a tenté de faire violence à cette science de la Résurrection qui, jusqu'à la venue du dernier Imâm, restera inaccessible à l'homme ; et pour commettre cette violence il lui fallait briser l'union présentement nécessaire du *ẓâhir* et du *bâṭin,* ou plutôt cette brisure ce fut cela même son acte de violence. Et c'est par là que l'homme a inauguré son propre drame [159].

Sans doute le fit-il sur la suggestion d'Iblîs, dont l'intervention s'explique mieux dans le contexte de la gnose ismaélienne, puisque nous connaissons déjà l'existence antérieure d'Iblîs et ses desseins, desseins pour la réussite desquels Iblîs devait précisément éveiller chez l'homme la nostalgie de cette science de la Résurrection : « Dieu ne vous a interdit cet Arbre qu'afin que vous ne deveniez pas deux Anges ou que vous ne soyez pas des éternels. Et il leur jura qu'il était pour eux un conseiller loyal » (Qorân 7 : 20). C'est qu'en effet, Iblîs et Adam avaient appartenu l'un et l'autre au « cycle d'épiphanie » antérieur, où la

159. À comparer avec l'exégèse de la faute d'Adam donnée dans le shî'isme duodécimain, par exemple chez Ḥaydar Âmolî : acte de folie, et pourtant sublime folie, parce qu'il était nécessaire que l'homme sortît du paradis ; cf. *En Islam iranien...,* t. I, pp. 97 ss.

condition « angélique » de l'homme l'exemptait des détours de la connaissance par les symboles, comme elle l'exemptait des obligations imposées par les prophètes énonciateurs (les *Noṭaqâ'*) d'une Loi religieuse (*sharî'at*). Aussi est-ce ce souvenir qu'Iblîs éveille en Adam, pour l'induire à transgresser la limite qui marque le rang des prophètes, et à usurper le rang et la mission de l'Imâm de la Résurrection[160].

C'est alors que se dévoile le sens profond de ces simples mots : « Lorsqu'ils eurent goûté de l'Arbre, leur nudité leur apparut » (Qorân 7 : 21 ; cf. Genèse 3 : 7). Il faut comprendre en effet que la tentative de l'homme, Adam-Ève, en vue d'abolir l'exotérique, revenait à une dénudation de l'ésotérique (*bâṭin*), puisqu'elle privait celui-ci de son vêtement. Or, cet ésotérique à l'état pur, nous venons de le rappeler, c'est cela la science que seul peut manifester l'Imâm de la Résurrection. Quant à Adam, il n'en avait ni la possibilité ni la force. C'est pourquoi, en voulant mettre à nu le *bâṭin*, c'est sa propre nudité à lui, l'Adam-Ève, qui lui apparut, c'est-à-dire que fut mise à nu son impuissance, son ignorance, sa ténèbre intérieure (Swedenborg disait la ténèbre de son *proprium*, son soi-même, quand celui-ci est séparé de son Principe). Et tel est aussi le sens profond de cet autre verset qorânique : « Iblîs-Satan leur a ôté leur vêtement pour leur faire voir leur nudité » (7 : 26), c'est-à-dire ce vêtement de la Parole divine qui par sa lumière (comme une robe de lumière) leur cachait toute ténèbre qu'il pût y avoir en eux.

De ce drame les acteurs sont bien ensemble Adam et Ève, puisqu'il dévaste à la fois l'ésotérique (Ève) *et* l'exotérique (Adam). Il se passe en effet ceci, avons-nous dit, que la volonté, vouée à l'échec, de dénuder prématurément l'ésotérique, a pour corollaire la réduction de l'exotérique, de l'apparence sensible, à l'état de nature morte, de cadavre[161]. Si

160. *Asâs al-Ta'wîl*, pp. 65-66.

161. On pourrait encore dire que la scission du *ẓâhir* et du *bâṭin*, comme scission du « masculin » et du « féminin », correspondrait ici à ce que Jacob Bœhme typifie comme séparation d'Adam et de la Sophia céleste, thème dont nous avons constaté au moins une réminiscence chez Swedenborg.

telle est la Nature pour une certaine science de nos jours, on peut dire en revanche que c'est cette faute que tous les ésotérismes ont essayé ensuite de rédimer, et telle est leur signification pour une histoire spirituelle, invisible aux historiens des événements extérieurs. Mais aussi, parce que le triomphe ne peut advenir qu'avec la Manifestation de l'Imâm-Paraclet, aucun ésotérisme, jusqu'à cette venue de l'Imâm, ne peut être autre chose qu'un *témoin,* reconnu par un petit nombre, bafoué par tous les autres, et ne progressant que dans la nuit des symboles.

Tout le drame humain se joue au plan de la gnose et de la conscience gnostique. C'est un drame de la connaissance, non pas un drame de la chair. Nos auteurs ismaéliens sont les premiers à s'étonner et à s'indigner de ce que l'on ait pu dégrader la signification du drame exposé dans le Qorân et dans la Bible, au rang de ce qu'en comprend une exégèse vulgaire que nous connaissons tous. Ils s'en demandent la raison ; peut-être est-elle imputable, pensent-ils, à certains convertis juifs passés à l'Islam, mais qui malheureusement n'étaient pas des ésotéristes. On tomba alors dans toutes sortes d'explications puériles et indignes concernant le vêtement que se confectionna Adam[162]. En revanche voici le sens spirituel que la gnose ismaélienne perçoit dans ce verset : « Ils se mirent à couvrir leur nudité des feuilles du jardin » (Qorân 7 : 21 ; Genèse 3 : 7). La tentative d'Adam, nous le savons, équivalait à perdre le sens des symboles ; or, perdre le sens des symboles, c'est être mis en présence de sa propre ténèbre, de sa propre ignorance, c'est voir sa propre nudité. Alors tous deux, Adam et Ève, frustrés dans leur effort vers un ésotérique pur (*bâṭin*) qui forcément leur échappe, s'attachèrent, comme à la dernière lumière de sagesse, au *ressouvenir.* Ce ressouvenir des symboles

162. *Asâs al-Ta'wîl,* pp. 68-69. « C'est un genre de *ta'wîl* intolérable pour les intelligences, et qui reste absolument inopérant. » Cf. déjà ci-dessus note 151. Il ne semble pas que les Ismaéliens aient beaucoup connu la gnose juive, avec laquelle pourtant la leur a beaucoup d'affinités.

perdus, c'est cela les « feuilles du jardin » par lesquelles ils essayent de *voiler* leur état, la nudité qui s'était *dévoilée* à eux du fait que l'inspiration divine (*ta'yîd*) s'était retirée d'eux. Et depuis lors, les hommes font-ils autre chose ? Mais, comme le remarque Qâzî No'mân, beaucoup ont péri dans cet effort, en se méprenant sur sa finalité ou en succombant au libertinage spirituel [163].

Et pourtant, la fin de l'épisode n'a pas du tout, aussi bien dans l'enseignement qorânique que dans l'herméneutique ismaélienne, la sombre résonance à laquelle l'homme religieux d'Occident a été accoutumé depuis des siècles. Il est dit qu'Adam ne persévéra pas dans son erreur et que Dieu revint à lui, car il est « Celui qui revient (*al-Tawwâb*), il est le Miséricordieux » (Qorân 2: 35) [164]. Adam est sorti du paradis, mais d'ores et déjà, par la gnose, s'accomplit une rentrée dans le « paradis en puissance » qui est la *da'wat*. Les versets qorâniques disent ceci : « Leur Seigneur leur cria alors : Ne vous avais-je pas interdit cet Arbre (c'est-à-dire la science de la Résurrection) ? Ne vous avais-je pas dit que Satan est pour vous un ennemi déclaré ? [...] Descendez ; Satan et vous, vous serez ennemis l'un de l'autre. Vous trouverez sur la terre un séjour et une demeure temporaire [...] vous en sortirez un jour (7: 21, 23, 24). »

Cet Appel que Dieu leur adresse, ce n'est pas, certes, celui d'une voix qui fait vibrer l'air physiquement ; c'est la rejonction de la science spirituelle avec leur conscience. Car, lorsque Dieu « revint » à eux, il ne dégrada pas Adam du rang du khalifat et de l'imâmat qu'il avait instaurés pour lui ; il ne le priva pas totalement de sa Parole, de sa sagesse, bref de cette sève divine (*mâddat*) qui est « colonne de

163. *Ibid.*, pp. 66-67.

164. *Ibid.*, p. 67. Sur les « Paroles » qu'Adam rencontra de la part de son Seigneur (Qorân 2: 35), et qui sont les sept Lettres suprêmes, les sept Chérubins, les sept Verbes divins, cf. *Trilogie ismaélienne*, index s. v. sept, et Ṣadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques...*, index s. v. *Kalimât tâmmât* (les Verbes divins parfaits).

lumière », magnétisme divin, gnose[165]. Mais il le fit « descendre » du paradis, c'est-à-dire de l'état « céleste » qui est le *ta'wîl* sans voile, la perception spirituelle directe et immédiate du sens ésotérique, du symbolisme des êtres et des choses. Il le fit descendre « sur terre », cette Terre qui est la *da'wat*, la sodalité ismaélienne, où la « sève divine primordiale » se conjoindra aux adeptes, mais seulement par l'intermédiaire de tous les rangs des hiérarchies célestes et terrestres[166]. C'est cette « Terre spirituelle » de la *da'wat* qui est leur demeure temporaire, en attendant que se lève le « septième jour »[167], et c'est pourquoi

165. *Asâs al-Ta'wîl*, pp. 69-70. Sur la notion de *mâddat*, cf. *Trilogie ismaélienne*, index s. v.

166. *Ibid.*, p. 70. « L'Envoyé de Dieu a dit : Je reçois la révélation divine *(wahy)* de Gabriel ; Gabriel la reçoit de Michaël, et Michaël la reçoit de Seraphiel ; Seraphiel la reçoit de *Lawh mahfûz (Tabula Secreta*, l'Âme, le *Tâli)*, celle-ci la reçoit du *Qalam* (l'Intelligence, le Sâbiq). — Ainsi le *ta'yîd* (l'inspiration divine) se conjoint avec les prophètes Énonciateurs *(Notaqâ')* par l'intermédiaire de cinq dignitaires célestes, et à partir des prophètes va se conjoindre avec les *Mostajîbûn* (les néophytes) par l'intermédiaire de cinq dignitaires terrestres... » Sur la pentarchie archangélique et le sens des désignations *Jadd, Fath, Khayâl* pour la triade Gabriel, Michaël, Seraphiel, chez Abû Ya'qûb Sejestânî et chez Nâsir-e Khosraw, cf. notre *Étude préliminaire pour le livre des deux sagesses* (ci-dessus note 132), pp. 91-112. De son côté, Ja'far ibn Mansûr al-Yaman (qui écrivait vers 380/990) consacre plusieurs pages de ses *Sarâ'ir al-Notaqâ'* à ce thème *(Khayâl* = Seraphiel, *Fath* = Michaël, *Jadd* = Gabriel. *Khayâl* assume en quelque sorte la fonction de l'Imagination transcendantale). Cf. photocopie personnelle d'un ms. des *Sarâ'ir*, fol. 7-9^{b}. Je ne puis malheureusement y insister ici.

167. Cf. sur ce thème une belle page de Nâsir-e Khosraw : « Maintenant la Terre est obscure, et lorsque viendra la Résurrection, elle sera Terre de lumière [...]. Cette *autre* Terre est maintenant occultée dans la nuit, jusqu'à ce que se lève sur elle la lumière. C'est cette autre Terre dont il est dit que la sodalité ésotérique est fondée sur elle par la fermeté de la foi, en esprit, non point matériellement. Cette Terre-là est aujourd'hui obscure, mais elle deviendra *Terra lucida*, et par cette splendeur de lumière seront dissipées les ténèbres des exégèses littéralistes contradictoires. Elle est le Livre de Dieu sur lequel est fondée notre sodalité. » Cf. notre *Étude préliminaire* ... *(supra* note 132), p. 126.

celui qui répond à l'Appel, à la *da'wat*, est d'ores et déjà rentré virtuellement dans le paradis. C'est de ce « paradis virtuel » que, lors de la période de Noé, l'Arche sera le symbole ; y sont groupés les Amis de Dieu et leurs fidèles, tandis que le « parti d'Iblîs », selon l'expression qorânique, est le parti de ceux dont Iblîs s'est emparé au point de leur faire oublier le ressouvenir (*dhikr*) de Dieu. Une note profonde ici encore : cet « oubli », c'est leur « mise en retard » (*ta'khîr*) ; or, nous savons que la métaphysique ismaélienne saisit l'origine du *temps* dans un « retard d'éternité » advenu « dans le Ciel »[168].

Et l'œuvre d'Iblîs ira s'aggravant tout au long de la période d'Adam, laquelle est rythmée par la succession d'Imâms qui furent la postérité spirituelle de Seth, fils et Imâm d'Adam, à qui celui-ci avait confié son secret. Leurs noms correspondent aux noms que nous pouvons lire dans le chapitre V du livre de la Genèse[169], et leur lignée nous conduit jusqu'à la suscitation d'un nouveau prophète, Noé, inaugurant une nouvelle période de la prophétie, nécessitée par la corruption croissante de la postérité d'Adam.

3. *Sens ésotérique de l'histoire de Noé*

Noé, c'est le second jour de la hiérohistoire, c'est-à-dire de l'*hexaêmeron*, des six jours de la Création spirituelle qui doit aboutir à la manifestation de l'Homme Parfait, au « septième jour » clôturant

168. C'est tout le « drame dans le Ciel » entraînant la rétrogradation du Troisième Ange au rang de Dixième, notre démiurge ; cf. *Trilogie...*, index s. v. Adam spirituel, *ta'akhkhor*, et Ṣadrâ Shîrâzî, *Pénétrations (supra* note 131), index s. v. *ta'akhkhor*.

169. *Asâs al-Ta'wîl*, pp.74-75. L'importance accordée ici à Seth (*Hibat Allah*, c'est-à-dire Adeodatus, Nathanaël) fait penser aux gnostiques séthiens. Les noms des Imâms de la période adamique sont des noms qui figurent dans le chapitre V de la Genèse : Seth, Enosh, Qinân (Kenan), Mahaliel (Mahâlalel), Okhnokh (Hénoch), Matûshalah, Lamek, père de Noé. Cf. ci-dessus note 114. Dans la tradition d'Alamût, où l'Imâm a préséance sur le prophète Énonciateur et est en permanence *Mawlâna (Dominus noster)*, l'Imâm des périodes d'Adam, Noé et Abraham n'est autre que Melchisédek.

notre *Aiôn*, en la personne du dernier Imâm, annonciateur de la Résurrection des Résurrections (*Qiyâmat al-Qiyâmât*). Si le Qorân, d'accord avec la Bible, chiffre à 950 ans la « durée de Noé », nos auteurs ismaéliens savent très bien que cet impressionnant nombre d'années ne se rapporte pas à l'âge de l'individu Noé et de sa personne physique, mais à la durée de sa période dans le cycle de la prophétie [170] (de la même manière, nous l'avons vu, Swedenborg rapporte ce chiffre à la durée de l'*Antiqua Ecclesia*). Dans les événements qui ont rempli cette période de l'histoire de la prophétie, la gnose ismaélienne discerne autant d'événements spirituels ; tout se trouve transposé au plan initiatique, d'où résulte non pas, certes, une succession d'allégories, mais une succession d'événements réels, « chiffrés » sous l'apparence d'événements extérieurs, une histoire secrète demeurant inconnue de ceux qui ne s'attachent qu'à ces derniers. Il nous est impossible d'en analyser en détail ici la séquence ; nous ne pouvons nous arrêter qu'aux symboles typiques de l'histoire qorânique et biblique de Noé.

Rappelons, pour orienter l'attention, que ces symboles sont essentiellement l'événement du *Déluge*, la construction et la navigation de l'*Arche*. Sur ces deux points nous rencontrons, par rapport à l'herméneutique de Swedenborg, une convergence telle qu'elle semble présager des fruits que l'on pourrait attendre d'une étude comparative approfondie des herméneutiques spirituelles de la Bible et du Qorân. Ici encore, le Déluge est un événement spirituel, un événement réel qui s'accomplit dans les âmes, une *suffocation* des âmes en conséquence du même drame de la Connaissance inaugurée par Adam au début de ce cycle. Les forces motrices du drame sont désignées

170. *Asâs al-Ta'wîl*, p. 87. Le chiffre de 950 ans correspond à celui qu'indique Genèse 9 : 28-29. « Noé vécut après le Déluge 350 ans. Tous les jours de Noé furent de 950 ans ; puis il mourut. » D'autre part, Qâzî No'mân sait fort bien que l'âge de la personne physique de Noé n'excéda pas 125 ans, ce qui s'accorde également avec Genèse 6 : 3. « Car l'homme n'est que chair, et ses jours sont de 120 ans. »

comme l'exotérique et l'ésotérique de la Parole divine ; les *dramatis personae* sont déterminées par le rôle et l'attitude que les hommes assument respectivement envers l'exotérique et envers l'ésotérique. C'est ainsi que la masse des humains sera noyée et suffoquée par l'exotérique des Révélations divines, l'apparence littérale de la religion positive, soit parce que les uns ne veulent connaître rien d'autre que cet exotérique, soit parce que les autres prétendent s'en passer. Les uns et les autres, pour des raisons opposées mais complémentaires, refuseront de prendre place dans l'*Arche,* dont la signification symbolique transparaît alors d'elle-même.

Le personnage de Noé appartient à la catégorie des prophètes-envoyés (*Nabî morsal, Nabî* et *Rasûl*)[171], chargés d'énoncer aux hommes une nouvelle Loi religieuse, une nouvelle *sharî'at.* Or, comme telle, comme mission d'un prophète Énonciateur (*Nâṭiq*), la mission de Noé consiste essentiellement à appeler les hommes au *ẓâhir,* à l'exotérique, et par là à l'observance du rituel. N'accueillent donc son appel que ceux qui sont dans une assez modeste opinion d'eux-mêmes pour en comprendre la nécessité, et ils sont une petite minorité. En revanche, la prédication de Noé coalise immédiatement contre lui, dans la postérité d'Iblîs, une double opposition : d'une part, ceux qui estiment pouvoir et devoir accéder immédiatement à l'ésotérique, au *bâṭin ;* d'autre part, ceux qui sont la proie de l'exotérique livré à lui-même, nous l'avons vu, à l'issue de la faute d'Adam, et qui rejettent toute implication ésotérique. D'où les Notables objectent à Noé : « Tu n'es qu'un homme comme nous » (Qorân 11 : 29). Autrement dit, Noé ne leur apporte rien de nouveau ; l'exotérique, c'est quelque chose que tout le monde connaît déjà, et le seul avantage qu'il ait pour eux, c'est de leur permettre de satisfaire leur volonté de puissance en y maintenant les hommes, de gré ou de force. C'est pourquoi, pour détourner leur peuple de la prédication de Noé, ils disent à tous : « N'abandonnez pas

171. Sur les catégories de prophètes, voir *En Islam iranien...,* (ci-dessus note 131).

vos anciennes divinités» (Qorân 71: 22), c'est-à-dire les docteurs dont ils ont reçu jusque-là l'enseignement, ces docteurs de la Loi qui n'ont été que leurs maîtres d'égarement (71: 24)[172].

À partir de ce moment, Noé sait, par une inspiration divine, que le nombre de ses adeptes n'augmentera plus, et la même inspiration divine lui ordonne de construire l'Arche (Qorân 11: 38 ss.) Relevons ici encore l'importance que nos auteurs attachent au maintien simultané du *ẓâhir* et du *bâṭin*, du symbole et du symbolisé. La figure de l'Arche est une figure absolument nécessaire pour qu'apparaisse le sens de la *da'wat*, de la «Convocation» ismaélienne, devant la catastrophe spirituelle déjà commencée. Construire l'Arche, c'est, sur l'ordre de Dieu, ériger la *da'wat*, la sodalité ésotérique avec la hiérarchie de ses grades et de son initiation, afin que les esprits des adeptes fidèles trouvent, par la vie de la science spirituelle qui a la nature de la lumière (*ḥayât al-'ilm al-rûḥânî al-nûrânî*), le salut hors de la submersion dans l'inconscience, hors de la négation et de l'égarement, de même qu'un navire préserve les corps de la noyade au sens physique[173]. Devant cet effort, les Notables du peuple de Noé se comportent comme se sont toujours comportés leurs pareils à l'égard des gnostiques: «Chaque fois qu'ils passaient devant Noé, nous dit le verset qorânique, ils le tournaient en dérision. Ne me raillez pas, disait Noé, car je vous raillerai à mon tour comme vous vous raillez de moi. Vous apprendrez en effet à quelles gens devait advenir un châtiment qui les confondrait» (11: 40-41).

172. *Asâs al-Ta'wîl*, pp. 76-77: les adversaires de Noé emploient à son égard le mot *bashar* (homme) qui, dans la langue courante, désigne l'épiderme, la surface de la peau; ils signifient donc par là le *ẓâhir* et veulent dire à Noé que ce qu'il leur apporte, ils le connaissent déjà, et que Noé n'a aucune précellence sur eux. Les versets qorâniques commentés dans leur sens ismaélien au cours du présent chapitre proviennent principalement de la 11e sourate (Hûd) et de la 71e sourate (Noé).

173. *Ibid.*, p. 78.

Il nous est rappelé que l'Eau est le symbole de la connaissance et de tout ce qui s'y rapporte; chacun respectivement, le symbole et le symbolisé (chacun étant à son propre niveau d'être le symbole de l'autre), peut aussi bien sauvegarder la vie qu'entraîner la mort. Ceux qui sont portés par une arche sûre, voguent sains et saufs du péril de l'eau; ceux qui prennent rang dans la *da'wat*, voguent sains et saufs sur l'océan de la connaissance. D'où il y a correspondance parfaite entre chaque détail de la structure de l'Arche et la structure de la *da'wat*. Impossible d'entrer ici dans ce détail. Sans difficulté, Qâżî No'mân montre comment la structure de l'Arche permet d'y lire une référence aux *quatre*, aux *sept* et aux *douze*: aux *quatre* figures qui dominent respectivement la hiérarchie céleste (Iʳᵉ Intelligence et Iʳᵉ Âme, *Sâbiq* et *Tâlî*) et la hiérarchie terrestre (Prophète et Imâm); aux *sept* prophètes du cycle (c'est-à-dire en y comprenant l'Imâm de la Résurrection, au «septième jour»)[174] et aux *sept* Imâms de chaque période; aux *douze Ḥojjat* qui entourent en permanence chaque Imâm de chaque période[175]. Et chacune de ces correspondances fait également ressortir la permanence du symbole de la *da'wat* éternelle, de période en période du cycle de la prophétie, car toutes ces correspondances se retrouvent aussi bien dans le symbole de la Croix chrétienne avec ses quatre branches que dans la structure de la *shahâdat*, Attestation de l'Unique pour la foi islamique (4 mots, 7 syllabes, 12 lettres). Exotériquement, ces symboles peuvent différer entre eux; ésotériquement, souligne notre auteur, l'archétype (le *aṣl*) reste le même.

174. L'Imâm de la Résurrection est souvent appelé «septième *Nâṭiq*», comme clôturant la succession des six grands prophètes (comme «septième» jour de l'*hexaêmeron)*, bien qu'il n'annonce aucune *sharî'at* nouvelle, son rôle étant de dévoiler le *ta'wîl*, le sens ésotérique, des révélations reçues par les prophètes antérieurs. Comme «septième jour», il est l'Homme parfait. On a vu que chez Swedenborg, le «septième jour» est l'Homme célestiel.

175. *Ibid.*, pp. 79-80. Sur le nombre douze, cf. ci-dessus notes 143 et 152.

L'institution d'une *da'wat* propre à sa période, c'est-à-dire la construction de l'Arche par Noé, c'est donc l'Appel, la *da'wat,* invitant les hommes à prendre place dans cette Arche, dans les rangs de la haute science spirituelle. Comme de juste, l'insuccès est aussi total qu'antérieurement, lorsque Noé n'appelait les hommes qu'à l'exotérique. C'est cet échec qu'enregistre une prière de Noé, rapportée en termes pathétiques dans les versets qorâniques : « Seigneur, je leur ai adressé mon Appel vers toi *nuit et jour,* mais mon Appel n'a fait que provoquer leur fuite. Chaque fois que je les ai appelés pour que tu leur pardonnes, ils se sont *bouché les oreilles* avec leurs doigts, ils se sont enveloppés dans leur vêtement, ils se sont endurcis et enflés d'orgueil... Je les ai appelés d'abord *ouvertement,* et puis je leur ai confié *en secret* des choses secrètes. Je leur ai dit : Implorez le pardon de votre Seigneur, car *Il aime à pardonner.* Il fera *pleuvoir le Ciel* sur vous en pluies abondantes. Il vous comblera de *richesses* et de *fils ;* il suscitera pour vous des *jardins,* il suscitera pour vous des *courants d'eau vive* » (Qorân 71 : 5-10). Considérons avec Qâẓî No'mân le sens ésotérique de ces versets (dont nous avons souligné ici les mots typiques) ; nous y découvrirons avec le sens de la hiérohistoire de Noé, le sens même de ce qui est désigné sous le nom de Déluge.

Un Appel adressé *jour et nuit* ; un Appel adressé *à découvert* auquel font suite les entretiens *secrets* ; cela signifie le double Appel de Noé, appelant à l'*exotérique* en tant que prophète Énonciateur d'une *sharî'at,* et appelant à l'*ésotérique,* c'est-à-dire à la *da'wat,* à la sodalité mystique qu'il avait érigée en la personne de son Imâm comme dépositaire du secret de sa prédication, et par son Imâm en la personne de tous ceux qui prirent place à leur rang dans l'Arche. Ainsi firent tous les prophètes (on saisit très bien comment tout cela tend à restaurer l'ordre de choses déséquilibré, désintégré à l'origine par la faute d'Adam). Le mot *pardon* (*ghofrân*) par son étymologie même (« action de voiler ») nous indique ce qu'il faut entendre chaque fois que nous le rencontrons : demander le « pardon » divin, c'est entrer dans l'ésotéri-

que de la *da'wat*. Que Dieu aime à pardonner, cela veut dire qu'il aime à nous conférer le don de la connaissance ésotérique[176]. Quant au *Ciel*, il symbolise avec le prophète Énonciateur (*Nâṭiq*) comme Ciel qui domine le *mésocosme* (ou *hierocosmos*, *'âlam al-Dîn*), monde hiératique intermédiaire entre le macrocosme et le microcosme. Lors donc que vous aurez demandé le don de la science spirituelle ésotérique, voici que du Ciel de la prophétie Dieu fera ruisseler sur vous la Connaissance, l'authentique *richesse;* il vous comblera de *fils*, c'est-à-dire qu'à votre tour vous serez des Appelants (des *dâ'î*) auxquels des hommes répondront (des *mostajîbûn*, vos fils spirituels). Quant aux *jardins* promis, nous savons qu'ils sont le symbole de la *da'wat* (paradis en puissance), vivifiée par ces *courants d'eau vive* que sont les gnostiques composant l'*Ecclesia spiritualis*. Mais c'est cet Appel de Noé que les Notables et les docteurs de la Loi ont bafoué par leurs railleries (11: 41).

Dès lors se laisse pressentir en quoi va consister le Déluge comme événement spirituel, quelque chose de beaucoup plus grave encore que la catastrophe géologique, le phénomène physique qui en est le symbole. Il va résulter d'une part de l'Eau « qui ruisselle du Ciel de la prophétie », et d'autre part, suivant la lettre du verset qorânique (11: 42), de l'ébullition ou de l'éclatement de la mystérieuse fournaise désignée *comme al-tannûr* (on sait que le fourneau des alchimistes latins était désigné par le mot *atanor*, transcrit de l'arabe). Cette entrée en ébullition signifie, selon Qâẓî No'mân, l'advenue du *ta'wîl*, c'est-à-dire de l'herméneutique ésotérique dispensatrice de lumière, et proférée par celui que Noé institua comme son Imâm, dépositaire de son secret. Dès lors aussi l'Eau se montre dans son symbolisme ambivalent. Pour ceux qui sont « entrés dans l'Arche », elle est l'Eau qui les porte; pour ceux qui ont refusé, elle est l'Eau

176. *Ibid.*, pp. 81-82.

qui les suffoque, l'inscience dont l'Arche précisément doit fendre les flots monstrueux[177].

« Ceux qui sont entrés dans l'Arche », ce sont tous ceux auxquels fait allusion l'ordre divin : « Nous dîmes à Noé : Emmène dans le navire deux de chaque couple » (11 : 42), car cet ordre concerne bien la *da'wat,* la sodalité ismaélienne, dont les degrés de la hiérarchie ésotérique forment entre eux autant de couples : chaque grade (*ḥadd,* « limite ») forme couple avec le grade qui vient immédiatement après lui (*maḥdûd,* le « limité » par lui) et qu'il entraîne à sa suite, tous étant responsables les uns des autres jusque dans l'Au-delà[178]. Mieux encore, chaque grade de la hiérarchie terrestre forme couple avec le grade qui lui correspond dans la hiérarchie céleste[179]. C'est donc à tous les membres de la confrérie mystique que Noé s'adresse en disant : « Montez dans le navire. Au nom de Dieu ! qu'il vogue et qu'il arrive au port ! » (Qorân 11 : 43).

« Et le navire voguait au milieu de flots pareils à des montagnes » (11 : 44), ce qui veut dire : l'Imâm, investi de l'enseignement ésotérique, vogue dans sa

177. Cf. *ibid.,* p. 92, le commentaire des versets qorâniques parallèles (54 : 11 ss.) : « *Nous ouvrîmes les portes du Ciel avec de l'eau tombant en torrents, et Nous fendîmes la Terre en sources jaillissantes.* Le sens ésotérique du début du verset, c'est l'ouverture des *portes (bâb)* de l'Énonciateur, c'est-à-dire de ceux que Noé avait constitués en vue de l'exotérique de la Connaissance, tandis que la suite signifie l'acte de donner une issue à la gnose à partir des dignitaires chargés de l'ésotérique, c'est-à-dire les douze *Noqabâ'* constitués par l'Imâm de Noé dans chacune des douze régions *(jazîra).* C'est la même chose qui est signifiée dans l'histoire de Moïse par les douze sources que Moïse fait jaillir du rocher en le frappant de sa baguette (Qorân 2 : 57). *Et les Eaux célestes rencontrèrent les eaux jaillies des profondeurs de la Terre selon une proportion prédéterminée,* c'est-à-dire la science de l'exotérique (celle des prophètes) rencontra la science de l'ésotérique (celle des Imâms et des *Noqabâ'),* dans l'ordre qui avait été prédéterminé pour elles. »

178. Sur cette co-responsabilité des *ḥodûd* jusque dans leur devenir *post mortem,* cf. *Trilogie ismaélienne,* pp. (163) et (173) note 200.

179. Cf. les diagrammes auxquels nous nous sommes référé ci-dessus note 139.

da'wat comme Arche mystique, avec tous ceux qui ont répondu à son Appel (les *mostajîbûn*), sur l'océan des connaissances ; il vogue de grade en grade mystique (de *hadd* en *hadd*), afin de les initier chacun à la haute science spirituelle (*ma'rifat*) ; les flots qu'il affronte, pareils à des montagnes, ce sont les docteurs de la Loi, les littéralistes (*'olamâ' al-zâhir*) qui font figure d'hommes de science, alors qu'ils sont vides de toute connaissance au sens vrai ; c'est pourquoi ils s'effondrent devant l'Imâm, comme s'effondrent les vagues de la mer après avoir donné l'illusion de hautes montagnes. « La *da'wat* divine (l'Arche mystique) vogue sur les têtes de ces gens qui se donnent l'air de savants. Elle les fend, comme un navire fend les flots. Elle vogue sur eux, tandis qu'ils effrayent les hommes avec leur science creuse, se gonflant à la manière dont se soulèvent et s'entrechoquent les vagues de la mer... Mais ceux qui sont rentrés dans la *da'wat* y sont à l'abri de leur égarement, comme le voyageur dans le navire est à l'abri des flots[180]. »

Parmi ces derniers, est absent, hélas ! un des fils de Noé ; le Qorân fait allusion à son cas, l'herméneutique ismaélienne éclaire le sens de sa faute. Cette faute n'est rien d'autre qu'une répétition de l'attitude d'Iblîs à l'égard d'Adam. Noé l'appelle : « Mon enfant, viens avec nous, ne reste pas avec les impies » (11 : 44). En vain. Son fils avait espéré que l'Imâmât lui serait conféré, à lui. Frustré dans son espoir, comme Iblîs, il préfère se réfugier seul sur une haute montagne. Peut-être cette dernière symbolise-t-elle ici aussi, comme le veut Qâzî No'mân, les docteurs de la Loi, les littéralistes, tant il est vrai que le héros d'une « initiation manquée » n'a plus d'autre refuge que dans l'agnosticisme, que ce soit celui des pieux littéralistes ou que ce soit celui des désespérés. En vain Noé intercède-t-il pour lui. Il lui est répondu : « Non, Noé ! celui-là n'est pas de ta famille » (11 : 48), c'est-à-dire de ta famille spirituelle, les compagnons mystiques de l'Arche. C'est pourquoi « les flots

180. *Asâs al-Ta'wîl*, pp. 83-84.

les séparèrent, et le fils de Noé fut parmi les engloutis» (11: 45), engloutis dans les doutes, les incertitudes, dans la fausse connaissance qui détruit les symboles en isolant l'un de l'autre le symbole (le *ẓâhir*) et le symbolisé (le *bâṭin*)[181].

Bien que nous résumions ici à grands traits, quelque chose se laisse entrevoir. C'est que la vérité spirituelle du phénomène «Déluge», la réalité de l'événement tel qu'il se passe dans l'ésotérique, c'est-à-dire dans les âmes, se montre semblable, telle qu'elle est dégagée par l'herméneutique spirituelle de Swedenborg d'une part, et par l'herméneutique ismaélienne d'autre part. La constatation est d'importance pour notre propos d'une étude comparative des herméneutiques spirituelles. Nous avons lu chez Swedenborg que, sous un aspect, le Déluge était la suffocation des hommes par les choses spirituelles pour lesquelles, une fois privés de leur respiration intérieure, ils n'avaient plus d'organe. Dans la gnose ismaélienne, nous voyons également, en la personne des Notables comme en celle du fils de Noé, reprenant à son compte la prétention d'Iblîs, nous voyons l'homme frustré comme l'avait été Adam, après avoir cédé à la suggestion de celui-ci, et suffoquant dans son impuissance à atteindre un ésotérique dépouillé de son enveloppe. Et sous un autre aspect (les deux aspects étant complémentaires) nous avons lu chez Swedenborg comment précisément l'absence des choses spirituelles qui avaient été pour l'homme le «souffle de sa vie», provoqua chez l'homme la suffocation et la mort de son organisme spirituel. Dans la gnose ismaélienne, cela correspond à la suffocation produite par la science des exotéristes purs, les docteurs de la Loi, qui ne veulent connaître que l'apparence, la lettre positive, sans aucune signification qui la dépasse. Les deux aspects complémentaires correspondent à l'ambivalence du symbolisme de l'Eau: l'Eau qui est la connaissance qui fait vivre, et qui peut devenir la connaissance qui suffoque et qui fait mourir, à moins que l'on ne prenne refuge dans l'Arche.

181. *Ibid.*, pp. 84-85.

Cette convergence de nos herméneutiques spirituelles se fait sentir également dans le sens qu'elles dégagent de la *sortie de l'Arche*. La fin du Déluge est signifiée par l'ordre que rapporte le verset qorânique: «Et il fut dit: ô Terre! absorbe tes eaux. Ô Ciel! arrête» (11: 46). C'est tout l'avenir de la *da'wat* ésotérique qui est signifié là. Nous savons que le Ciel est le symbole du prophète (et réciproquement). Noé avait reçu l'ordre d'appeler les hommes à l'exotérique, à l'observance de la *sharî'at* énoncée par lui, et de les appeler aussi à l'ésotérique, au sens secret et purement spirituel de cette *sharî'at*, c'est-à-dire à entrer dans l'Arche mystique. Désormais chaque prophète se limitera strictement à son rôle d'Énonciateur d'une *sharî'at*: il n'appellera les hommes qu'à la stricte observance rituelle. «Ô Terre! absorbe tes eaux.» Cela veut dire que la science spirituelle, cette Eau jaillie de la *Terre* ésotérique qui est l'Imâmat, en même temps que ruisselait l'Eau du Ciel de la prophétie, cette science spirituelle va désormais se retirer dans la personne de l'Imâm comme demeure de l'ésotérique[182]. De même que les eaux disparaissent à la vue quand elles sont absorbées par la Terre, ainsi la gnose secrète se retire et se tient cachée dans la personne de celui qui en est la demeure. D'où l'ultime station de l'Arche. Le Qorân ne mentionne pas l'Ararat, mais un autre nom. «L'Arche s'arrêta sur *al-Jûdî*» (11: 46), et ce point ultime désigne le dernier degré, ou plutôt, dans l'ordre de l'initiation, le degré initial de la hiérarchie ésotérique, celui des néophytes (les *mostajîbûn*). Nous avons lu en effet que l'Arche mystique (la science ésotérique) vogue, avec l'Imâm, de grade en grade de toute la hiérarchie. Elle s'immobilise finalement sur le dernier, le grade initial, au-delà duquel il n'y a plus que le monde profane, c'est-à-dire les exotéristes[183]. À ces derniers, rien n'en sera dévoilé, hormis aux élus qui, un par un, répondront à la *da'wat*, à la «vocation» secrètement adressée à eux par l'Imâm.

182. Sem fut l'Imâm constitué par Noé; cf. cependant ce que l'on a rappelé ci-dessus note 169, à propos de Melchisédek.

183. *Ibid.*, p. 86.

«Et il lui fut dit: Ô Noé, descends de l'Arche, avec Notre paix sur toi et Nos bénédictions sur toi et sur celles des générations qui sont avec toi» (Qorân 11: 50). L'herméneutique swedenborgienne nous a montré l'impératif «Sors de l'arche» (Genèse 8: 15-16) comme mettant fin à l'épreuve du «Déluge» pour ceux qui l'ont surmontée victorieusement et sont ainsi devenus des hommes spirituellement libres (*supra* § 6). Semblablement pour la gnose ismaélienne, le séjour dans l'Arche a le sens d'une épreuve: ceux qui sont passés par elle deviennent des vrais croyants dans le monde invisible *(mu'minîn fi'l-ghayb)*[184]. Quant à tous les autres, ce sont ceux qui «restent en retard» *(takhallof)*[185] sur les réalités spirituelles ou gnostiques de la foi *(ḥaqâ'iq al-îmân)*, conséquemment ceux qui violent le pacte de la foi dans l'invisible *(al-îmân bi'l-ghayb)*, ceux qui érigent l'exotérique indépendamment de l'ésotérique *(iqâmat al-ẓâhir dûna'l-bâṭin)* et qui récusent le secours céleste de la sagesse théosophique *(al-ta'yîd bi'l-ḥikmat)*, de la gnose spirituelle secrète *('ilm maknûn rûḥânî maṣûn)*[186]. C'est de leur incursion et de leur nature corruptrice que la prière finale de Noé (Qorân 71: 27) demande à Dieu de préserver sa *da'wat*[187]. Aussi bien, si Noé peut sortir de l'Arche, c'est que désormais celle-ci s'est arrêtée à un point ultime; les Eaux (la gnose ésotérique) se sont retirées et cachées dans l'Imâm et les siens. Tous ceux que l'Arche a préservés circulent *incognito* et libres parmi les

184. *Ibid.*, p. 90.

185. Sur cette notion *(ta'akhkhor, takhallof)*, cf. ci-dessus note 168.

186. *Ibid.*, p. 89.

187. *Ibid.*, p. 95, la belle prière finale de Noé (Qorân 71: 27-29). «Seigneur, pardonne-moi ainsi qu'à mes parents, à quiconque entrera dans ma maison en croyant, aux hommes croyants et aux femmes croyantes...» Le «pardon» signifie la rentrée dans l'ésotérique; les deux parents sont ceux qui avaient accueilli Noé dans la *da'wat* et firent son éducation spirituelle (c'est-à-dire le dernier Imâm de la période d'Adam et son *Ḥojjat*); les croyants et croyantes, ce sont tous ceux et toutes celles à qui, avant lui et après lui, s'étendra la *da'wat (ibid.)*, *Ecclesia spiritualis universa*.

hommes, la masse incapable de supporter la rencontre entre les Eaux célestes et les Eaux jaillies de la Terre, c'est-à-dire entre la science de l'exotérique (celle des prophètes) et la science de l'ésotérique (celle des Imâms)[188]. La sortie de l'Arche s'accompagne de la discipline de l'arcane. Et il en sera ainsi jusqu'à l'advenue du dernier Imâm, l'Imâm de la Résurrection, à qui seul il appartiendra de révéler à découvert le *ta'wil,* le sens caché de toutes les Révélations divines[189].

C'est sur la perspective de cette succession prophétique que s'achève le chapitre ismaélien de l'histoire spirituelle de Noé, à l'occasion de ces versets qorâniques : « Nous avons missionné Noé et Abraham, et Nous avons établi la prophétie et le Livre dans leur descendance [...]. Nous avons fait suivre leurs traces à nos Envoyés, et nous les avons fait suivre à Jésus fils de Maryam. Nous lui avons donné l'Évangile » (Qorân 57 : 26-27).

Ces versets qorâniques, avec quelques autres, énoncent au mieux le motif qui dans la prophétologie islamique (en fait la prophétologie shî'ite) fait écho au motif du *Verus Propheta* dans la théologie judéo-chrétienne primitive : le *Vrai Prophète,* se hâtant de prophète en prophète jusqu'au lieu de son repos, le dernier prophète. La plus pure substance de la prophétie se transféra depuis Adam, d'un descendant à l'autre, jusqu'à Noé ; de celui-ci, d'un descendant à l'autre, jusqu'à Abraham ; de celui-ci jusqu'à Moïse ; de Moïse jusqu'à Jésus, de Jésus jusqu'à Moḥammad. Il ne s'agit pas seulement d'une postérité charnelle, puisque aussi bien ni Moïse ni Jésus n'en ont eue.

188. *Ibid.*, p. 92.

189. *Ibid.*, p. 86. Qâżî No'mân fait ressortir la différence entre la « sortie de l'Arche » et la « sortie du paradis ». En effet, Adam dut « descendre » du paradis pour avoir voulu atteindre au *bâṭin* sans *ẓâhir* et violenter la connaissance de la Résurrection ; voulant dénuder le *bâṭin,* c'est sa propre nudité (sa ténèbre) qui lui apparaît. Noé avait reçu l'ordre de « convoquer » les hommes au *ẓâhir* et au *bâṭin ;* mais les hommes refusent, et le *ẓâhir* sans *bâṭin* (les flots monstrueux) les suffoque. Noé reçoit l'ordre de « descendre » de l'Arche, quand les « eaux » (l'ésotérique) se sont retirées dans l'Imâm.

mais d'une postérité et descendance spirituelle par naissance dans la *da'wat (bi-mawlid al-da'wat)*[190]. Cependant la prophétologie shî'ite contient quelque chose de plus que la prophétologie judéo-chrétienne, quelque chose qui déjà s'annonce dans la juxtaposition marquée dans le verset cité ci-dessus : *la prophétie et le Livre*. Pour la prophétologie shî'ite le Livre, ésotériquement, désigne l'Imâm, puisque dans son intégralité le « phénomène du Livre saint » présuppose non seulement l'énonciation de la lettre exotérique par le prophète, mais la science spirituelle de l'ésotérique qui a son fondement dans l'Imâm. La succession prophétique, dans la conception shî'ite aussi bien ismaélienne que duodécimaine, englobe donc à la fois la lignée des grands prophètes (les prophètes « législateurs ») et la lignée de leurs Imâms.

Il y a là un fait d'une importance extrême pour le concept même de « lignée spirituelle ». En effet, si les shî'ites trouvent expressément affirmée dans le Qorân la descendance abrahamique de Jésus, il ne peut s'agir que d'une descendance spirituelle, puisque Jésus n'eut pas de père « terrestre », de père selon la chair. D'autre part, nous savons depuis la hiérohistoire d'Adam que l'ésotérique est le Féminin (et réciproquement). D'où la correspondance typologique si frappante et d'une portée encore insoupçonnée, que la pensée shî'ite institue entre Maryam, mère de Jésus, et Fâṭima, fille du Prophète et mère des saints Imâms. Il arrive que l'on reproche au shî'isme en général de fonder le principe de la succession prophétique sur l'idée de la descendance charnelle. On oublie alors tout simplement que cette descendance n'a jamais suffi ; il y faut en plus *naṣṣ* et *'iṣmat*, l'investiture et la toute-pureté. On oublie également que cette descendance se fait par la voie féminine, en

190. *Ibid.*, pp. 93-95 pour tout ce contexte. Comme pour les Imâms de la période d'Adam (cf. ci-dessus note 169), ceux de la période de Noé portent des noms qui figurent in Genèse 10 : 10-27, bien qu'altérés par la graphie arabe : Arfakhshad (Arpakhshad, fils de Sem), Shâlikh (Shelakh), 'Âbir (Heber), Fâlij (Peleg), Ra'û (Réhu), Sarûj (Serug), Târikh (Terakh, père d'Abraham et de ses deux frères Nâkhor et Haran). *Ibid.*, p. 106.

la personne de Fâṭima, fille du Prophète, ce qui suffirait déjà à mettre la lignée des Imâms hors de toute comparaison avec une dynastie politique quelconque, « légitime » ou non. C'est ce que dans un pathétique entretien avec le khalife abbasside de Baghdâd, le VIIe Imâm des shî'ites, Mûsâ Kâẓem (ob. 183/799), répondait avec pertinence, en insistant sur la correspondance typologique entre Maryam et Fâṭima : de même que Jésus tient son ascendance prophétique d'une femme, Maryam, de même eux, les Imâms, tiennent leur ascendance prophétique de leur mère, Fâṭima[191].

La portée de ce parallélisme ne se comprend parfaitement que si l'on sait que le Féminin représente l'ésotérique. La christologie ismaélienne va nous montrer que c'est cela même qui donne son sens à la « conception virginale » de Jésus, et toute la théologie shî'ite étend la qualification de Vierge-Mère à la personne de Fâṭima *(al-Batûl)*. Voici alors que transparaît le sens que prend le christianisme dans cette conception d'ensemble de la religion prophétique unitaire comme embrassant toute l'histoire de l'humanité. La faute d'Adam avait été de céder à la suggestion d'Iblîs : atteindre à l'ésotérique à l'état pur. Or le christianisme va être compris ici comme s'originant à l'ésotérique pur, dans le secret de la « conception virginale » de son prophète, et d'autre part le shî'isme, comme ésotérisme de l'Islam, revendique une ascendance correspondante. Dès lors on peut dire que ce qui s'annonce dans la correspondance typologique entre Maryam et Fâṭima, c'est l'avènement final de l'Imâm-Paraclet, avec lequel seront abolies toutes les conséquences de la faute d'Adam, parce que, en révélant l'ésotérique de toutes les Révélations divines, il révélera le secret de la Résurrection.

Alors, qu'en est-il de la christologie shî'ite en général, et plus spécialement ici de la christologie ismaélienne ? Question d'autant plus importante que toute recherche approfondie d'herméneutique spirituelle

191. Cf. *'Oyûn Akhbâr Imâm Rezâ*, Qomm, 1377, vol. I, pp. 83-85. Nous y reviendrons ailleurs.

comparée de la Bible et du Qorân finira, à un moment ou l'autre, par rencontrer la différencielle christologique. Seulement, il y a ceci : la prophétologie shî'ite est tout à fait à l'aise pour concevoir une christologie, et elle l'a fait. En revanche, la christologie chrétienne, du moins l'officielle, a été dans l'impossibilité jusqu'ici de concevoir une prophétologie capable de valoriser positivement la signification de la révélation prophétique mohammadienne... Parce que l'« histoire des religions » a continué postérieurement au christianisme, nous sommes bel et bien ici devant un *problème capital* de l'histoire spirituelle de l'homme, un problème sans doute insurmontable pour les uns, stimulant pour d'autres, sur lequel, en tout cas, on a très peu réfléchi, et qui reste posé dans toute son ampleur théologique, parce que toutes les philosophies politiques de l'histoire passent en fait à côté du problème qui est réellement posé. Sans doute les données en varient-elles en fonction de la forme de la christologie elle-même, et il y en a eu un certain nombre en chrétienté, outre la christologie officielle des Conciles. Il est certain, par exemple, que dans la théologie de Swedenborg qui n'accepte pas l'idée de la Trinité, du moins dans l'acceptation du dogme officiel, la christologie prend une tout autre forme. Nous n'avons ici ni le temps ni la place d'en faire état pour notre projet d'herméneutique spirituelle comparée. Mais nous pouvons provisoirement indiquer les grands traits de la christologie de la gnose ismaélienne, et discerner vers quelle perspective elle nous oriente.

4. Christologie ismaélienne

Nous ne le ferons qu'allusivement et en quelques lignes, en nous référant à l'œuvre de Qâżî No'mân, et sans suivre en détail l'exégèse ismaélienne des versets qorâniques mis en cause, ce qui demanderait de longues pages. Représentons-nous bien qu'ici encore le *ta'wîl,* l'herméneutique ismaélienne, transpose tous les événements au plan spirituel ou initiatique, en vertu d'une doctrine des correspondances qui

ne s'est jamais trouvée, et ne peut jamais se trouver, dans cette situation fausse, cette impasse, devant laquelle certains théologiens de nos jours ont parlé de la nécessité de « démythiser » ou « démythologiser » les données de l'histoire biblique. Loin de là. Nous pouvons à peu près identifier dans les Évangiles canoniques ou dans les Évangiles dits apocryphes les sources de la christologie que rapportent les versets qorâniques ou les *ḥadîth* (les traditions) dont font état les théosophes shî'ites ou ismaéliens. De la méditation de ces derniers résulte une exégèse gnostique de ces sources, tout à fait inattendue pour nos habitudes de pensée.

Le chapitre exposant le *ta'wîl,* l'interprétation spirituelle de l'histoire de Jésus ou sa hiérohistoire, a pour préface un chapitre qui commence par donner l'interprétation gnostique ismaélienne de l'histoire de Zacharie[192]. Comme d'un bout à l'autre du cycle de la prophétie, il s'agit de la hiérohistoire de la *da'wat,* et *eo ipso* de l'histoire spirituelle de l'humanité, les *dramatis personae* seront ici encore les « dignitaires » de la *da'wat* éternelle, « dans le Ciel » et sur terre. Leurs décisions, leurs comportements, n'ont de sens que par rapport à la hiérohistoire de cette *da'wat* éternelle, et il en résulte quelque chose qui n'a d'analogue, autant que je sache, dans aucune autre gnose.

Ayons présent à la pensée le processus de la double succession prophétique et imâmique. Le Prophète-Envoyé (*Nabî-Morsal*) a pour mission d'énoncer, de révéler l'exotérique d'une nouvelle Loi religieuse. À côté de lui, celui qu'il institue comme son Imâm est à la fois le trésorier *et* le trésor de l'ésotérique de la religion positive. Tant que le Prophète Énonciateur (*Nâṭiq*) est en ce monde, l'Imâm est le Silencieux (*ṣâmit*). Il est pour le prophète le *Ḥojjat* par excellence (sa Preuve, son Garant). Ésotériquement, l'Imâm, comme investi précisément de l'ésotérique, est par rapport au prophète Énonciateur de la Loi, comme le féminin par rapport

192. Pour tout ce qui suit, *Asâs al-Ta'wîl,* pp. 291-313. Nous abrégeons ici à l'extrême.

au masculin; nous avons signalé plus haut que l'Imâm est alors désigné comme la « mère spirituelle » (en persan *mâdar-e rûḥânî*) des adeptes. Lorsque le Prophète quitte ce monde, l'Imâm lui succède à la tête de la communauté et assume ses responsabilités spirituelles « masculines ». Parmi les douze *Ḥojjat* permanents, il en choisit un qui sera alors à son tour auprès de lui ce qu'il était lui-même auprès du Prophète, en assumant l'ésotérique « féminin ». Au couple Prophète-Imâm succède le couple Imâm-*Ḥojjat*. Quand l'Imâm disparaît, à son tour le *Ḥojjat* lui succède, ainsi de suite. La promotion d'un *Ḥojjat* résulte de la conjonction spirituelle du masculin-prophétique (le prophète ou l'Imâm son successeur) et du féminin-ésotérique (l'Imâm pour le prophète, le *Ḥojjat* pour l'Imâm). Telle est la norme de succession et de filiation initiatique régulière, qu'il faut avoir présente à la pensée pour comprendre le personnage de Maryam, mère de Jésus.

Lorsque la quatrième période du cycle de la prophétie, c'est-à-dire la période de Moïse, était en voie de toucher à sa fin, l'Imâm du moment s'appelait 'Imrân[193]. D'une part, il eut la prescience qu'il ne vivrait pas jusqu'au moment où serait suscité le cinquième grand prophète (c'est-à-dire Jésus, prophète du « cinquième jour » de l'*hexaêmeron*), et d'autre part, son propre *Ḥojjat* avait quitté ce monde sans qu'ils puissent ensemble susciter celui qui aurait été le futur Imâm, successeur spirituel de 'Imrân, comme né spirituellement (*wilâdat rûḥânîya*) de lui et de son *Ḥojjat*. C'est pourquoi 'Imrân avait désigné Zacharie comme devant être l'Imâm son successeur. Mais Zacharie n'appartenait pas directement à la *da'wat* de 'Imrân, c'est-à-dire à sa *jazîra*, au groupe

193. Un 'Imrân que nos auteurs ismaéliens, comme beaucoup d'autres commentateurs, distinguent avec soin du 'Imrân de la famille de Moïse (cf. Qorân 3 : 30), de même que Aaron dont Maryam est ici la sœur, n'est pas Aaron le frère de Moïse, mais un dignitaire de la fin de cette période. Il y a homonymie, non pas un anachronisme qu'aussi bien nos auteurs eussent été empêchés de commettre, vu leur conception de chaque période du cycle de la prophétie.

de ceux qui devaient directement leur naissance initiatique à 'Imrân. Aussi, afin de réserver l'avenir, 'Imrân choisit parmi ses jeunes dignitaires celui en qui il discernait la plus grande précocité spirituelle, et il le confia à Zacharie pour faire son éducation initiatique, éventuellement pour succéder à celui-ci un jour et ramener la succession imâmique dans la lignée spirituelle de 'Imrân. Ce jeune disciple que 'Imrân confia ainsi aux soins de Zacharie est celui qui est désigné exotériquement sous le nom de *Maryam*[194].

Or, en fait, Maryam se révélera comme ayant non pas l'aptitude à l'Imâmat, mais essentiellement l'aptitude à la fonction de *Ḥojjat,* c'est-à-dire comme voué essentiellement à l'ésotérique, comme personnage qui ésotériquement est « au féminin essentiel », si bien que l'espoir de 'Imrân se réalisera, certes, mais d'une manière imprévue de lui. Ici, nous nous trouvons à la fois devant le mystère du personnage de Maryam et devant les implications rigoureuses de la gnose ismaélienne. Car le nom de Maryam peut aussi bien recouvrir un dignitaire de la *da'wat* qui serait physiquement du masculin, un homme. En fait, grammaticalement notre texte passe indifféremment du masculin au féminin, et inversement. C'est qu'en effet, nous le savons depuis le début de l'histoire d'Adam-Ève, l'ésotérique est essentiellement le féminin. Que la personne de Maryam soit physiquement, nous dirions pour l'état civil, un homme ou une femme, ce n'est pas cela qui importe ; ce qui importe, c'est son statut métaphysique et ésotérique, lequel, par son rang et sa fonction dans la *da'wat,* est essentiellement au féminin. Donc, qu'il soit physiquement un homme, son statut réel est le même ; mais certains exemples historiques montrent qu'il peut aussi bien être physiquement une femme, assumant alors le rôle spirituel de l'homme au féminin[195]. C'est pourquoi il

194. Pour tout ce qui suit, les versets qorâniques commentés sont 3 : 31-32, 37-38, 48 ss. ; 5 : 110 ss. et la sourate 19 (Maryam).

195. Aussi bien le traité intitulé *Ghâyat al-Mawâlîd* et attribué à Sayyid-nâ al Khaṭṭâb (ob. 533/1138), en discutant longuement la question de savoir si une femme peut être un *Ḥojjat,* répond par

en est parlé au féminin, et le cas de Maryam se répète typologiquement à propos de tous les noms féminins de la hiérohistoire (Khadîja, épouse du Prophète, Fâṭima sa fille, Marie de Magdala comme autre nom de Simon Pierre, etc.[196]). De là va découler le sens des initiatives prises par Maryam, et qui tendent, sous la direction des *ḥodûd célestes,* à la suscitation du nouveau prophète.

Mais, de son côté, Zacharie éprouvait le désir d'assurer la succession imâmique dans sa propre descendance spirituelle. Aussi, avec le concours de son *Ḥojjat* (correspondant au personnage d'Élisabeth), il put instituer tardivement, il est vrai, comme son futur successeur, Yaḥyâ, c'est-à-dire Jean-Baptiste. Celui-ci sera Imâm un certain temps après Zacharie, mais il n'en sera pas de sa succession comme Zacharie en avait disposé. Dans l'intervalle, en effet, progresse l'éducation spirituelle de Maryam ; en fait, Zacharie n'y est pas pour grand-chose, car Maryam reçoit tout non pas d'un maître humain, mais de Guides célestes invisibles (c'est à cela que fait allusion le verset qorânique 3 : 32. Chaque fois que Zacharie pénètre dans l'oratoire de Maryam, il constate qu'elle est déjà pourvue d'une mystérieuse nourriture.) Il en est ainsi jusqu'à la scène de l'Annonciation, que le Qorân dédouble. Tout d'abord les Anges (les « dignitaires » célestes dont la hiérarchie correspond aux rangs de la *da'wat* terrestre) annoncent à Maryam le personnage de Jésus : son nom, les discours qu'il tiendra, les œuvres qu'il accomplira. Ensuite, il y a la manifestation personnelle de l'Ange Gabriel comme Esprit saint.

Pour nous faire comprendre le sens de ces événements sur le plan initiatique, Qâẓî No'mân nous explique ceci : Maryam comme *Ḥojjat,* comme personnage féminin typifiant l'ésotérique pur, n'est pas

l'affirmative. Tel fut le cas, pour le Yémen, de la princesse al-Ḥorrat al-Malika. Cf. W. Ivanow, *Ismaili Tradition concerning the Rise of the Fatimids,* Oxford University Press 1942, p. 21.

196. Sur Marie de Magdala (Maryam al-Majdalânîya) cf. *Temps cyclique...,* p. 110.

habilitée à recevoir l'engagement solennel qui intègre un nouvel adepte à la *da'wat;* elle ne le peut qu'avec l'assentiment et le concours spirituel de l'Imâm, lequel, en tant que successeur du prophète de la période, typifie ésotériquement le « masculin », le « père spirituel ». D'où l'effroi et la protestation de Maryam devant l'Annonciation de l'Ange. Elle fait jurer devant Dieu à l'Ange qu'il n'est pas de ceux à qui la discipline de l'arcane (*taqîyeh*) interdirait de tenir pareil propos, sans violer le pacte solennel qui les engage envers l'Imâm. Selon la lettre exotérique du texte qorânique, elle proteste qu'elle n'est pas une « femme de mauvaise vie » ; cela veut dire que jamais elle n'a enfreint la loi mystique de la sodalité, en méconnaissant le rôle et la prérogative de l'Imâm : « Comment aurais-je un fils ? Aucun homme ne m'a jamais touchée » (Qorân 19 : 20. Cf. Évangile de Luc 1 : 34).

C'est qu'en effet, de prime abord, et tel que l'herméneutique ismaélienne en lit le texte, ce que l'Ange annonce à Maryam ne peut apparaître à celle-ci que comme une énormité. En lui ordonnant de recevoir l'engagement de Jésus dans la *da'wat* (de lui « donner naissance » dans la *da'wat*), il lui prescrit de par Dieu, de recevoir, à l'insu de l'Imâm, sans l'ordre ni l'assentiment de celui-ci, non pas simplement l'engagement d'un jeune garçon comme nouvel adepte, mais l'engagement de celui qui sera le futur prophète, le prophète du « cinquième jour » de la Création spirituelle, c'est-à-dire de la cinquième période du cycle de la prophétie ; et ce prophète sera « son fils », dans la haute signification spirituelle et ésotérique du mot, « Jésus fils de Maryam ». L'apparition de l'Ange signifie la conjonction immédiate et sans intermédiaire avec la personne de Maryam, de ce que le lexique ismaélien désigne comme *ta'yîd,* assistance céleste, comme *mâddat,* sève divine prééternelle vivifiante et fécondante, « colonne de lumière », magnétisme divin, etc.[197]. La loi de la filiation initiatique régulière, et par là la lignée terrestre de la

197. Sur la notion de *mâddat,* cf. ci-dessus note 165.

succession prophétique se trouve, en tant que terrestre, brisée par l'intervention céleste directe de l'Ange. Le mystère de la «conception virginale» de Christ est là: ce n'est en rien quelque chose qui relève de la physique du corps humain; c'est la «naissance spirituelle» du futur prophète comme procédant, de par l'ordre du Ciel, uniquement de sa mère, c'est-à-dire de l'ésotérique pur, sans intervention du principe masculin qui est l'exotérique et la Loi. Il ne s'agit pas d'allégorie; la *vérité spirituelle* de l'événement, ressaisie au plan auquel elle se rapporte, est bien la *vérité littérale.* La gnose ismaélienne donne ainsi aux origines du christianisme et à sa fonction dans l'histoire humaine le sens qui l'intègre à la *da'wat* éternelle.

Sans aucun doute, il s'agit d'un christianisme tout autre que celui qui est considéré habituellement par l'histoire officielle des événements extérieurs; mais de ce «christianisme autre» les traces seraient peut-être à retrouver dans certaines traditions occidentales. La séquence des événements spirituels s'enchaîne avec rigueur selon l'herméneutique ismaélienne. Quand le moment en est venu, l'Imâm du temps, Jean-Baptiste (Yaḥyâ), fils de Zacharie, est le premier à approuver l'initiative prise par Maryam sur l'ordre de l'Ange, et à s'incliner devant le nouveau prophète. Et c'est la scène du Baptême de Christ rapportée dans nos Évangiles canoniques, enregistrée dans plusieurs *ḥadîth* par lesquels nos auteurs ismaéliens la connaissent, mais qui lui donnent un sens convergent avec celui que lui donne par ailleurs la gnose judéo-chrétienne. Finalement, le Qorân (4: 156) est résolument «docétiste»: Christ n'est pas mort sur la croix, Dieu l'a enlevé vers Lui, car il n'était pas au pouvoir des hommes de tuer le Verbe de Dieu (*Kalâm Allâh*), l'Esprit de Dieu (*Rûḥ Allâh*). Mais les hommes ont eu l'illusion de le faire mourir, et ce faisant, ils ont obtenu ce qu'ils voulaient: le doute, la perplexité, l'égarement (tout ce que nous appelons «agnosticisme»); le «châtiment» qui leur était promis, c'était cela précisément. En revanche, le repas mystérieux auquel font allusion certains versets qorâniques (5: 112-114) est interprété par nos auteurs

ismaéliens comme une Cène mystique, comme la forme de Manifestation assumée par Jésus postérieurement à sa disparition, pour donner son enseignement à ses disciples; et cela, Qâzî No'mân le souligne, n'est rapporté d'aucun autre prophète. Désormais, toutes les traditions shî'ites le disent, Christ ne « reparaîtra » que lorsque l'Imâm de la Résurrection (le *Qâ'im al-Qiyâmat*) sera lui-même apparu, et aura dispersé devant lui les négateurs.

Le chapitre ismaélien de l'histoire spirituelle de Jésus se clôt par une allusion au sens qu'il faut donner à la prescription ordonnant à chacun de « prendre sa Croix avec soi[198] ». Le symbole de la Croix, non pas au sens qui est familier à l'ascétisme chrétien, mais en sa réalité intérieure, ésotérique, comporte les mêmes significations que l'Arche construite par Noé, et que les quatre mots composant la *shahâdat,* l'Attestation islamique de l'Unité. Le symbole de la Croix chrétienne, intégré ainsi à la hiérohistoire de la *dâ'wat* éternelle et unique, adresse aux fidèles croyants le même Appel à la foi et au retour au monde spirituel suprasensible, Appel qui leur en notifie la présence en leur dévoilant les correspondances d'univers symbolisant les uns avec les autres. Cet Appel peut différer sous ses aspects exotériques, mais l'herméneutique spirituelle de l'enseignement des prophètes, d'un bout à l'autre du cycle de l'humanité terrestre, en préserve l'unité. Car l'ésotérisme, partout et toujours, tend à la même fin.

Alors, nous remarquions tout à l'heure que le problème peut-être le plus dramatique, dès que l'on traite de l'histoire spirituelle de l'homme, résulte de l'arrêt imposé arbitrairement à cette histoire, lorsque les théologies prétendent imposer des limites à ce Dieu dont elles veulent expliciter la Parole. La question est là : une religion fondée sur ce « phénomène du Livre saint », qui a retenu ici notre attention comme principe et source de l'herméneutique spirituelle, est-elle fidèle à ce sens spirituel quand elle

198. *Asâs al-Ta'wîl,* p. 313. Cf. ci-dessus note 142.

veut arrêter à elle et avec elle l'histoire des religions, et qu'elle se trouve impuissante à comprendre et valider toute forme religieuse advenue postérieurement à elle ? Car l'on n'« arrête » pas l'histoire, tant que l'on se situe en elle et que l'on prétend soi-même « faire de l'histoire ».

Le shî'isme, en Islam, défie à la fois le passé et le présent par son attente eschatologique, en professant que postérieurement à la clôture de la « prophétie législatrice », l'avenir religieux de l'humanité n'est pas clos. Quelque chose est encore à attendre, ne disons pas seulement un « futur » qui donne son sens au « présent », mais une irruption de la *métahistoire* qui fasse éclater l'unidimensionnalité de notre « conscience historique ». Cette irruption, c'est ce que signifie l'avènement de l'Imâm de la Résurrection, que maints auteurs shî'ites identifient expressément avec le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean (15 : 26 ; 16 : 13-14) [199]. Or, cette attente eschatologique fut un élément essentiel du christianisme primitif. Dans la mesure où elle n'est pas devenue de nos jours un pur verbalisme, elle seule peut dénouer la situation à laquelle nous conduit inévitablement, à un moment ou l'autre, une herméneutique spirituelle comparative de la Bible et du Qorân, c'est-à-dire l'herméneutique du « Livre saint » telle qu'elle est pratiquée, non point chez les littéralistes ou par les dogmatiques rationnelles, parce que là elle est sans issue, mais chez tous ceux que, de part et d'autre, on désigne comme mystiques ou théosophes mystiques.

Autrement dit : si non seulement une théologie générale de l'*histoire* des religions, mais bien une théologie générale *des religions* est nécessaire et concevable, elle ne peut s'instituer ni comme une synthèse ni comme un procès du « passé historique ». Elle n'est réalisable, sous une forme ou sous une autre, que comme une théologie ou une théosophie du Paraclet. Et celle-ci commence, dès que cesse notre asservissement à la perspective unidimensionnelle et linéaire de la conscience dite historique. Ce

199. Cf. *Trilogie ismaélienne*, pp. 98-100, les notes 196 à 202, et pp. 141 ss.

que nous avons appelé ici *hiérohistoire,* c'est l'apparition d'une dimension *hiératique,* hétérogène à notre temps historique ; le temps de cette hiérohistoire, c'est celui que nous avons vu Swedenborg analyser comme une succession d'états spirituels, et c'est « en ce temps-là » que se passent *réellement* et que sont *vrais* les événements qui sont des visions, ceux de la hiérohistoire ismaélienne, par exemple, ou ceux qui remplissent notre cycle du saint Graal.

Nous avons ici pour la première fois, je crois, relevé certaines convergences herméneutiques chez un spirituel comme Swedenborg, à partir de la Bible, et chez les spirituels ismaéliens en Islam, à partir du Qorân. Nous n'avons pu en relever qu'un nombre très limité d'aspects, à propos de la hiérohistoire d'Adam et de celle de Noé ; il y en aurait une multitude d'autres à étudier. Et il nous faudrait faire intervenir, du côté islamique, toute l'herméneutique du shî'isme en général, toute celle du soufisme, celle d'un Rûzbehân, celle d'un Ibn 'Arabî, d'un Semnânî, d'un Ṣadrâ Shîrâzî, etc. Du christianisme il nous faudrait retenir toute la gnose chrétienne, toute l'école de Jacob Bœhme, aller jusqu'à l'extraordinaire monument herméneutique dressé par un Emil Bock. La tâche serait écrasante. Pourtant ne s'imposera-t-elle pas un jour, sous une forme ou sous une autre ? Nous ne pouvons même pas encore pressentir ce qui pourrait résulter, par exemple, d'une confrontation entre la théologie chrétienne d'un Swedenborg, qui n'est ni trinitaire ni paulinienne, avec cette forme spécifique de la théologie islamique qu'est la théologie shî'ite, où l'imâmologie assume une fonction homologue à celle de la christologie en théologie chrétienne[200]. Mais ce que l'on peut pressentir, c'est

200. Il y a un certain nombre de textes de Swedenborg concernant l'Islam et les Musulmans, leur « place dans le Ciel », etc., textes énoncés soit doctrinalement soit *ex auditis et visis.* Il importerait de les grouper en vue d'une étude spéciale de toutes les questions qui se trouvent ainsi posées, notamment la manière dont Swedenborg est en mesure de valoriser positivement le message prophétique de l'Islam (*Vera Christiana Religio,* art. 833). Observons cependant que là où figure l'expression « fils

ce qu'il y a de commun entre l'idée de la *Nova Hierosolyma* et la parousie de l'« Imâm caché », identifié avec le Paraclet dans la conception shî'ite duodécimaine. Peut-être ce pressentiment requiert-il cet esprit de liberté spirituelle que nous avons entendu signifier dans l'ordre donné à Noé : « Sors de l'Arche », — ou bien encore dans ce qu'un Berdiaev appelait « Christ en marche » par contraste avec celui du dogme immuable.

Si la tâche grandiose d'une théologie générale des religions fut jamais pressentie, ce fut, certes, chez le grand théologien protestant du romantisme allemand, Schleiermacher, lui-même un maître en herméneutique. Qu'il ne soit guère au goût ou à la mode de nos jours, il y a peut-être là un symptôme non seulement de la sécheresse de cœur de nos théologies, mais d'une démission, d'un agnosticisme secret, qui fait que l'on s'empresse d'autant plus pour des questions qui sont en fait au niveau de la sociologie, même quand elles portent le nom d'œcuménisme. En une page saisissante de ses *Discours sur la Religion,* page tout inspirée des versets johanniques concernant le Paraclet, Schleiermacher professe que si, une fois passée la floraison du premier christianisme, l'on en vint à considérer les saintes Écritures, la Bible, comme un code fermé de la religion, c'est que l'on prétendit imposer des limites à la liberté sans borne de l'Esprit saint. En fait il fallait le faire passer pour mort, et il fallait pour cela que la religion elle-même, œuvre divine et non humaine, fût morte. Schleiermacher n'eût point parlé autrement, s'il avait été, comme nous, témoin des efforts de ces théologiens qui se sont faits les complices de cette mort, en affirmant, sous prétexte de sauvegarder la transcendance divine, que le christianisme n'est pas une religion, et en s'acharnant à répéter que la religion, elle, n'est que l'œuvre de l'homme, — comme si

de Dieu » comme rapportée « au plus sage des prophètes », il convient de substituer l'expression « Esprit de Dieu » *(Rûḥ Allâh),* telle qu'elle est usitée en Islam pour désigner Jésus fils de Maryam.

l'homme eût été capable de cet effort de salut sans que Dieu en fût le Sujet actif.

En revanche, Schleiermacher le proclame : « Tous ceux qui sentaient encore sa vie en eux, ou la percevaient chez d'autres, se sont toujours déclarés contre cette novation qui n'a rien de chrétien. Les saintes Écritures sont devenues Bible par leur propre force ; elles n'interdisent à aucun autre livre d'être ou de devenir Bible ; ce qui serait écrit avec une égale force, elles se le laisseraient volontiers adjoindre[201]. »

Cette page de Schleiermacher pourrait être la charte de toute herméneutique spirituelle comparée, à venir.

4 juillet 1964

201. Schleiermacher, *Discours sur la religion*, trad. I.-J. Rouge, Paris, Aubier, 1944, 5e discours, p. 319.

DE L'ÉPOPÉE HÉROÏQUE À L'ÉPOPÉE MYSTIQUE

I. Du principe d'arrachement comme opposé au principe de causalité

Au cours de cet hiver, je fus invité à présenter en une brève allocution, en la salle du musée Guimet, à Paris, un film réalisé par un jeune cinéaste iranien[1]. Une première projection du film m'avait particulièrement frappé, parce que j'avais eu l'impression que le jeune auteur iranien avait d'emblée, et comme par une intuition impérieuse, retrouvé et exprimé une des grandes préoccupations que portent en leur cœur les philosophes traditionnels de l'Iran. Par là même cela concernait ce qui doit faire le thème de notre présent entretien. Il s'agissait d'un épisode de la grande épopée nationale iranienne, le *Livre des Rois (Shâh-Nâmeh)* de Ferdawsî (X[e] siècle) — épisode constitué par le tragique destin du prince Siyâvakhsh. Nous n'avons pas à y insister ici ; disons simplement que ce prince fut le père de Kay Khosraw, le souverain

1. Il s'agit du film intitulé *Siyâvakhsh à Persépolis,* œuvre de M. Fereydoun Rahnéma. Le film fut projeté, en la grande salle du musée Guimet, à Paris, le 9 février 1966, sous les auspices de l'Association France-Iran. Il avait été projeté antérieurement en la Cinémathèque du Palais de Chaillot, juin 1965. Cf. notre texte en revue *Orient* (Paris), 4[e] trimestre 1966.

prestigieux que nous retrouverons au cœur de la *Théosophie orientale* de Sohravardî, comme figure de l'épopée mystique.

Ce qu'il y avait de frappant et d'original dans le film, c'est que son auteur ne s'était nullement proposé une reconstitution historique spectaculaire, pour laquelle il eût suffi de rebâtir en un matériau provisoire les châteaux disparus et de déployer, à travers les plaines et les déserts, des masses de cavalerie iranienne et touranienne lancées à l'assaut les unes des autres. Non, d'emblée l'auteur renonçait à la perspective de la conscience courante. Avec une économie extrême de moyens, il choisit de donner une double dimension à son film. L'action se passait ainsi sur deux plans, nécessitant chez le spectateur un incessant passage de l'un à l'autre. Du plan où de mystérieux personnages échangeaient leurs propos allusifs en processionnant au milieu des ruines de Persépolis, nous passions au plan où nous retrouvions ces mêmes personnages en pleine action, s'affrontant en dialogues où vibraient les résonances de l'admirable persan archaïque de Ferdawsî. Sur ce second plan, nous étions les témoins de l'œuvre d'art, l'épopée dont la forme achevée stylise à jamais les figures des héros immortels. Sur l'autre plan, nous étions dans l'inachevé, dans quelque chose en train et toujours en train de prendre forme, s'exprimant en langage quotidien, et si bien à même de revivre *au présent* la geste et les décisions des héros, que ces décisions étaient remises en cause. Mais comment cela était-il possible ? Qui étaient ces personnages processionnant parmi les ruines de Persépolis, et que faisaient-ils là ?

C'étaient ceux que l'on appelle les acteurs, bien entendu. Mais cela supposait que les acteurs et les personnages fussent si totalement identifiés les uns aux autres, que soudainement l'achevé devenait un inachevé ; le passé était *arraché* au passé ; le temps devenait réversible, et c'était là tout autre chose que ce que l'on appelle, le plus souvent par métaphore, le « passé vivant ». Or, cet arrachement du passé au passé, c'est ce que comporte essentiellement le processus de la *ḥikâyat*, dont nous nous sommes entrete-

nu ici même, une année récente[2]. Entendu selon la rigueur étymologique, le mot *hikâyat* désigne une histoire qui est en même temps une action *imitante* (cf. le grec *mimêsis*), une répétition, re-création, un *récital*. C'est une histoire re-citée, mais dont le Récitateur est alors le « mime », l'*acteur* au sens *actuel* et *actif* du mot. Cela, parce que l'*événement* n'est jamais clos, et ne devient une *histoire* que dans la mesure où il est un *événement compris*. L'acte de comprendre — que désigne techniquement le mot *herméneutique* — est l'œuvre de chacun de nous, de génération en génération, et il engage notre responsabilité sans *alibi* possible.

Aussi bien le mot *herméneutique* est-il spécifiquement lié au phénomène du Livre saint, au texte dont il s'agit de comprendre et de réactiver sans cesse « au présent » le *sens vrai*. Or, le texte de l'épopée ressortit, à son tour, au phénomène du Livre pour celui qui veut en comprendre le *sens vrai*. Comprendre celui-ci, c'est faire que par nous l'histoire reste encore à venir, que par nous le passé continue de s'accomplir, parce que nous sommes les *mimes* qui actualisons le sens des modèles exemplaires. Nous ne nous faisons pas les captifs de ce passé, pas plus que ce passé n'est captif de lui-même comme s'il était « dépassé », selon la hantise à la mode de nos jours. Non, ce passé, et nous-mêmes avec lui, nous l'arrachons à la *causalité* que l'on appelle causalité historique. Si nous en sommes incapables, nous sommes tout au plus des « touristes de l'histoire », tournant comme des girouettes au gré de ce que la mode de nos jours encore appelle le « vent de l'histoire ». Alors serions-nous même matériellement présents à Persépolis parmi les ruines, nous manquerions à coup sûr le rendez-vous qui nous y est donné. Si leur geste n'est pas close, il faut que les héros reviennent, mais ils ne seront au rendez-vous que si nous y sommes nous-mêmes, et cela, ce n'est pas y être en « touristes ». Le processionnal des « acteurs » dans les ruines de Persépolis n'était intelligible qu'à

2. Cf. notre étude « Herméneutique spirituelle comparée : I. Swedenborg. II. Gnose ismaélienne », *supra* pp. 41 ss.

la condition que fût abolie la frontière entre eux et nous ; les questions posées par eux, remettant en question les décisions des héros, n'étaient intelligibles que si nous les posions nous-mêmes. Un tel rendez-vous ne se passait donc pas en fait dans le site géographique de Persépolis, mais dans le *malakût*, l'invisible, le double subtil ou céleste de ce site, ce que nos philosophes appellent le « huitième climat », le « monde de *Hûrqalyâ* ». Et c'est bien cela, je l'avoue, qui ce soir-là mit en déroute le gros des spectateurs du musée Guimet.

En revanche, c'est ce qui me fit dire que le jeune cinéaste iranien avait d'emblée pressenti les exigences posées par une *ḥikâyat* dont la geste s'accomplit dans le « huitième climat ». Car, c'est en poussant à leurs limites les exigences connotées par ces deux termes, que nous pourrons saisir le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique — comprendre comment un Sohravardî achève la geste des héros de l'épopée de Ferdawsî en lui ouvrant désormais son dénouement mystique.

C'est en tant que particulier à la Perse que nous nous proposons d'envisager ce que comporte ce dénouement, et dans la mesure où nous avons à y déchiffrer un enseignement qui intéresse toute notre anthropologie. Nous ne parlerons pas de l'Inde, bien que les littératures de l'Inde comportent de vastes épopées héroïques et mystiques. Certes, le Livre saint de l'ancienne Perse zoroastrienne, l'Avesta, qui nous conserve les plus anciennes traditions religieuses concernant les héros de l'épopée iranienne, est écrit dans une langue dont la parenté avec le sanskrit autorise à parler, linguistiquement du moins et quant aux origines, d'un monde indo-iranien. Mais l'aventure particulière à l'Iran, disons plutôt sa vocation, en conservant à ce mot tout ce qu'il connote d'irréductible et de causalement inexplicable, ce fut sa rencontre avec l'Islam, et un Islam encore très proche de sa naissance. À envisager les choses d'un côté politique tout extérieur, nous pourrions parler d'une résistance iraniennne ; elle a duré plusieurs siècles. Mais, si nous envisageons les choses dans leur vérité spirituelle, un autre aspect se dévoile, à savoir

l'événement qui se passe dans le secret des âmes, dans la sincérité d'une foi qu'il n'y a pas lieu de mettre en doute (typifiée dans le personnage de Salmân le Perse ou Salmân le Pur), et qui allait donner au message du dernier Prophète la plénitude de sa signification mystique.

Les anciens Iraniens étaient aussi « un peuple du Livre » selon l'expression qorânique (*ahl al-Kitâb*). Par l'Avesta, leur religion participait déjà au phénomène du Livre saint apporté à une communauté par un prophète. Mais voici qu'en se ralliant au message du prophète de l'Islam, c'est au phénomène du Livre saint de la tradition abrahamique que la vie religieuse et spirituelle de la Perse se trouvait incorporée. L'importance et la grandeur de l'œuvre de Sohravardî (elles apparaîtront de plus en plus), ce fut d'avoir médité et amené à éclore la signification de ce passage, grâce aux ressources que lui offrait précisément l'herméneutique proprement islamique du Livre, le *ta'wîl*. Ce dernier mot désigne en propre un acte de *comprendre,* une herméneutique, qui consiste à ramener, « reconduire », le phénomène de la lettre, la chose visible et apparente, à sa source cachée, sa réalité suprasensible, ésotérique. C'est pourquoi, bien que l'épopée ou la rhapsodie mystique, si caractéristique de la littérature persane, soit représentée par de grands noms (Ṣanâ'î, 'Aṭṭâr, 'Aṣṣâr de Tabrîz, Khâjû'î Kermânî, Kâtibî, Jâmî, etc.), c'est à l'œuvre de Sohravardî (ob. 587/1191) que nous nous attacherons ici, plus précisément au moment où dans cette œuvre, l'herméneutique, le *ta'wîl*, « reconduit » à son tour la geste des héros de l'épopée religieuse ou héroïque de l'ancien Iran à sa signification mystique — ce moment qui permit à Sohravardî de se proclamer et d'être reconnu par ses disciples comme le « résurrecteur » de la philosophie des Sages de l'ancienne Perse.

Là même se précise ce que l'on peut appeler l'*iranisme* de Sohravardî. Il ne s'agit en rien d'un principe d'explication raciale, de ce que le romantisme en Occident appela *Volksgeist*, esprit ou génie d'une race, d'un peuple. La conception de Sohravardî reste essentiellement sacrale, hiératique. Son horizon

est dominé par ce qu'il désigne comme l'*Orient*, mais il ne s'agit ni de l'Orient qui se trouve sur nos cartes géographiques, ni des peuples qui habitent ces pays de l'Est. Il s'agit de l'*Orient* qui est l'origine (*oriens/origo*) de l'être comme lumière, et de la succession des *Orients* auxquels se lève, à leur rang respectif, chaque ordre de Lumières d'entre les hiérarchies des êtres de Lumière : *Orient majeur* des Intelligences chérubiniques (monde du *Jabarût*), *Orient mineur* des Anges ou Âmes célestes (le monde du *malakût*), *Orient moyen* du monde *imaginal* ou monde de Hûrqalyâ. La connaissance *orientale* désigne une connaissance qui au lieu d'être re-présentative de son objet et obtenue par voie discursive, nécessité logique, est *présence* immédiate, dévoilement, intuition du cœur ou de l'œil spirituel, bref *aurore* se levant dans l'âme, ou l'âme se levant à son « Orient » (*Ishrâq*). Si les Sages de l'ancienne Perse sont identifiés comme les « Orientaux », ce n'est pas parce qu'ils habitent à l'Orient géographique ou parce qu'ils détiennent simplement le privilège d'être des Iraniens, mais c'est parce que leur fut donnée à eux, Iraniens, cette connaissance « orientale ». Tel est le sens gnostique, non pas ethnique, du mot « Orient » en gnose islamique, et par là même la gnose islamique rend l'Islam spirituel indépendant de toute attache ethnique, y compris de l'attache avec l'*ethnos* arabe.

Il s'agit donc de quelque chose de très différent de ce que comprennent nos philosophies modernes de l'histoire, à base de sociologie ou d'ethnologie. Cet « Orient » montre la hauteur d'horizon qu'il nous faut fixer, lorsque Sohravardî revendique pour sa propre *Théosophie orientale (Ḥikmat al-Ishrâq)* et pour ceux qui la professent (les *Ishrâqîyûn*), l'ascendance spirituelle des Sages de l'ancienne Perse. Il fallait justement que se produise cette revendication pour que la lignée des Sages de l'ancienne Perse aboutisse à la gnose islamique, à la religion prophétique et à la philosophie prophétique de l'Islam. C'est par là seulement que l'événement de l'ancienne sagesse, en devenant événement compris, devenait *existentiellement* une histoire, et c'est cela l'herméneutique, le

ta'wîl. En revanche, pour l'histoire au sens courant de nos jours, Islam et ancienne Perse seraient restés en oppositon dialectique. L'herméneutique agit, chez Sohravardî, comme une histoire existentielle qui *brise l'histoire* et l'historicité dite objective ; c'est un *passé nouveau* qui émerge, aussi nouveau que le présent, et qui se trouve avec celui-ci dans le rapport d'un accomplissement prophétique. C'est cela « reconduire à l'Orient », comme « Maryam se retirant de sa famille vers un lieu situé à l'*Orient* » (Qorân 19 : 16), verset qorânique dans lequel tous les gnostiques de l'Islam ont médité ce que nous envisageons ici. Ce que nous pouvons appeler la « finalité *orientale* » sera finalement aussi le secret de l'épopée mystique comme achevant la geste héroïque, ou comme ayant la vertu de transmuer la doctrine qui devient alors événement et ne peut plus se dire qu'en *récit*.

C'est à l'autre extrémité des « peuples du Livre », des *Ahl al-Kitâb*, dans notre Occident, que nous trouverions les points de comparaison les plus féconds. Je ne fais que les suggérer ici, pour préparer d'autres allusions qui seront faites plus loin. Une analogie de rapports serait à instituer, d'une part entre la rencontre de l'iranisme (au sens que l'on vient de dire) et de la gnose prophétique islamique chez Sohravardî, et d'autre part entre la rencontre du celtisme et de l'Évangile de Nicodème — cet extraordinaire évangile de la Résurrection — en la personne de Joseph d'Arimathie, rencontre d'où procéda le cycle du saint Graal issu de l'œuvre de Robert de Boron ; il y aurait encore à ajouter, selon des recherches récentes, la rencontre entre l'hermétisme du *Corpus hermeticum* et le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach. Ce n'est pas un hasard si l'on a pu relever certaines analogies entre les personnages de Kay Khosraw et de Parsifal ; plus encore, si nous découvrons de part et d'autre la même notion d'un Orient qui n'est pas sur nos cartes, et si enfin nous entendons chez Sohravardî lui-même un extraordinaire « récit du Graal ».

J'ai parlé, il y a un instant, de l'épopée mystique comme d'une « histoire qui *brise* l'histoire ». Il nous faut alors parler de *métahistoire*, ou plus précisément

d'une *histoire métahistorique*, parce qu'il s'agit encore d'une histoire et d'événements *réels*, bien qu'échappant à ce que nous appelons communément l'histoire réelle. Cependant notre schématisation serait incomplète si elle n'envisageait pas ici une double possibilité : il peut y avoir en effet une épopée dont l'*epos*, le *dire*[3], se maintienne dans cette métahistoire, reste à jamais ontologiquement *préhistorique*. Et il peut y avoir une épopée dont l'*epos* dise la reconquête de cette métahistoire, et c'est l'*epos* mystique, l'épopée du gnostique, de l'exilé qui, venu dans un monde étranger, retourne « chez lui », dans son monde. Entre les deux, se situe l'épopée héroïque dont l'*epos* profère les gestes accomplis par des héros dont la dimension est autre que celle des personnages de la chronique, parce que leur personne et leur geste se meuvent déjà dans une dimension qui est celle du « huitième climat ». L'histoire de leur apparition en ce monde se joue entre un prologue dans le Ciel et un épilogue entre Ciel et Terre, comme dans le second Faust. Et c'est précisément cette dimension qui permettra à l'épopée héroïque de s'achever en épopée mystique, c'est-à-dire de trouver son dénouement à l'*Orient*, au sens sohravardien de ce mot.

Ce qui me suggère la nécessité de distinguer cette triple phase, c'est une étude d'une remarquable densité allusive, publiée il y a une trentaine d'années, à l'occasion du cinquantenaire de la mort de Liszt, par le regretté Joseph Baruzi, qui était aussi profond musicologue que profond philosophe. L'étude était consacrée au livre de Liszt sur *Les Bohémiens et leur musique*[4]. L'auteur y analysait le propos de Liszt, et

3. Le mot *epos* signifie étymologiquement parole, mot, discours ; puis, sentence d'une divinité, prophétie, oracle ; puis, les vers ou lignes d'un poème.

4. Joseph Baruzi, « Liszt et la musique populaire et tzigane » (extrait des *Études hongroises*, tomes XIV-XV), Paris, 1937. Le texte de cette profonde et originale étude avait été d'abord prononcé en conférence à la Sorbonne (23 avril 1936). Le célèbre ouvrage de Liszt († 1886) auquel cette étude est consacrée, parut en première édition à Paris, en 1859, sous le titre *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie* (le français de Liszt est d'une

s'attachait à montrer comment, à supposer même que fussent décisives les objections techniques et historiques qui leur ont été adressées, la vision et la conception d'ensemble de Liszt garderaient cependant leur validité propre. La manière dont Liszt a interprété le sens de la musique des Bohémiens, son *herméneutique* de cette musique, prend corps en effet sous l'action de ce que Joseph Baruzi désignait comme un certain nombre de *présences dominatrices,* présences dont la vertu est de substituer au *principe de causalité,* la seule que les historiens font entrer en ligne de compte, un principe que l'on peut appeler *principe d'arrachement,* c'est-à-dire d'arrachement à cette causalité historique même. Et ce principe d'arrachement est aussi bien à l'œuvre dans l'inspiration de la musique tzigane que dans l'inspiration de Liszt qui en rassemble les thèmes et les rythmes, pour former, en une pure épopée musicale, le livre des *Rhapsodies.* Alors notre auteur caractérise l'épopée musicale pure en termes qui sembleraient parfois convenir à l'épopée mystique, car il y a quelque chose de commun. Et pourtant je crois nécessaire et fécond de différencier entre ce qui précède la Parole, le Verbe, et ce qui succède au Verbe.

Montrer le « principe d'arrachement » à l'œuvre dans la musique des Bohémiens, c'est dire comment cette musique se propose à la fois à l'herméneutique de Liszt et dans cette herméneutique même, comme une épopée hantant les rives d'une *préhistoire* qui sembleraient à jamais interdites. Une musique primitivement disséminée, des « appels intermittents, entrecoupés, d'une hantise invariable », c'est tout cela que Liszt rassemble en ses *Rhapsodies,* et celles-ci forme-

somptuosité éblouissante, riche de trouvailles en même temps que d'une grande précision technique). En 1881, Liszt en publia, à Leipzig, une nouvelle édition entièrement remaniée. Comme le dit Joseph Baruzi : « Une comparaison minutieuse des deux textes éclairerait d'extraordinaire manière, l'évolution de la pensée de Liszt, — *l'expérience* de toute une vie. » Cette comparaison, Joseph Baruzi l'a lui-même esquissée, sur plusieurs points, de façon pénétrante. Pour ce qui suit, nous suivons de très près son texte, notamment les pages 22-26, 35-38.

ront des épisodes entre lesquels on peut à peine parler d'une succession, épisodes tout emblématiques d'une épopée dont la forme est toute nouvelle, ne se passant en aucun autre temps que son temps musical propre. Toute forme discursive en est exclue, toute forme « tressée de récits d'aventures et de notations d'exploits ou de désastres ». Forme unique donc, uniquement faite d'accords et de chants, et qui plus est, de chants exempts de paroles. C'est que nulle autre structure épique n'était possible pour un peuple exclusivement passif et obstiné, « qui ne conserve aucune tradition et n'enregistre pas d'annales » et qui « ne sait d'où il vient et où il va ». Un peuple essentiellement « sans mémoire », plus encore « un peuple qui aurait peur de la mémoire comme il aurait peur des fantômes ». C'est pour exorciser à jamais la possibilité de ces fantômes, que ce peuple se veut sans passé, sans passé qui continuerait d'*être* par la mémoire et arracherait notre présent à sa solitude, l'empêcherait d'être notre proie ou nous empêcherait de céder au secret désir d'en être la proie. Voici donc que d'emblée se trouve écarté de la parole et de la pensée tout ce qui pourrait être le rappel et le lien d'un passé. Alors, chez un groupe humain s'arrachant à tout rappel, à tout lien, une conscience globale ne pourra jamais atteindre que *musicalement* le caractère *absolu* et « inépuisablement primitif qui est le signe de l'épopée ». D'où la formule lapidaire de Liszt : lorsque pareillement aux plus importants groupes humains, les Rommys auront, par une exigence de tout l'être, voulu « avoir aussi leur livre », incapables et insoucieux de se raconter eux-mêmes, ils auront dû « *chanter* pour *dire* ».

L'expression « avoir leur livre » — mais un livre qui est musique pure — est frappante. Par elle, l'herméneutique musicale ressortit, elle aussi, au phénomène du Livre, et la réciproque est peut-être vraie. En même temps, le mot d'*absolu* vient d'être prononcé comme étant le signe de l'épopée. Le mot revient, chez Liszt, comme en une suite d'intuitions. Ce qui caractérise, selon lui, l'épopée ou l'*epos,* ce n'est pas essentiellement l'allure des événements racontés, mais plutôt la nature des passions qui entrent en jeu et

qu'il caractérise comme « spontanées, *absolues*, impérieuses », trois épithètes qui reviennent encore pour dépeindre les sentiments que « respire » la musique des Bohémiens : spontanés, *absolus*, impérieux — sentiments qui, ainsi exaltés par ces qualificatifs, relèvent de l'épopée, de l'*epos*. Et c'est pourquoi, tout en étant dénués de récits, de faits, d'événements, de personnages et de types nationaux, ces chants n'en sont pas moins agglomérables en une *épopée*. Les notations de Liszt, méditées en leurs ultimes conséquences, font pressentir que l'herméneutique de l'épopée reconduit finalement au problème même de l'*absolu* dans l'ordre poétique, et ce problème ne peut être dénoué que sous l'horizon d'une métaphysique de l'être qui ébranle le principe de causalité.

C'est que ce principe d'arrachement suppose le contact avec des forces en quelque sorte explosives, et dont maintes musiques, celle des Bohémiens de Liszt notamment, mais non pas elle seule, peuvent nous donner l'aperception immédiate. L'épopée apparaît alors comme expressive de « ces forces qui séparent et rapprochent, et qui par là même circonscrivent » ; comme telle, elle peut apparaître alors comme étant *ce qui crée* un peuple en tant qu'élément indépendant et originel, jusque-là réduit à une masse amorphe, inconstante, asservie. Tel serait *l'acte créateur* de l'épopée héroïque[5].

Il m'apparaît alors urgent de discerner dans ce que le latin réunit dans le mot unique *absolutum*, ce que le français décompose dans les deux termes *absous* et *absolu*[6], parce que c'est là, me semble-t-il, le secret

5. Cf. J. Baruzi, *art. cit.*, p. 23 et la note 1.

6. *Absolvere*, c'est délier, dégager, expédier, acquitter, *absoudre* ; c'est aussi traiter un sujet, l'« expliquer ». *Absolutio*, c'est l'absolution, l'acquittement, la décharge, la solution, l'achèvement (*quaestionis absolutio* : l'ab-solution d'une question). D'où *absolutum*, c'est ce qui est délié, dégagé, libre, exempt, achevé, terminé, parfait, c'est-à-dire à la fois l'*absous* et l'*absolu* comme ne comportant d'autre référence qu'à soi-même, d'autre condition que soi-même (*verba absoluta*, les mots qui expriment une action complète ; d'où *absolutivus* s'opposant à *relativus*). Pour les correspondances arabes, cf. *infra* note 12. Voir aussi *En Islam iranien...*, t. IV, index s. v. absolu.

de ce à quoi tend notre recherche. Point d'*absolu* qui n'implique en soi-même un *absolvens* qui l'absolve, le fait *absous* de toute autre condition que lui-même, l'arrache à toute condition et causalité préalables, à toute référence antérieure et extérieure. Le sens de l'Acte créateur, comme acte initial d'une métaphysique de l'être se répercutant à tous les niveaux où il est parlé d'Acte créateur, celui de l'épopée, par exemple, portant le signe de l'absolu, ce sens sera chaque fois celui d'un acte *absolvant l'absolu* ainsi *absous* par cet arrachement à toute autre condition que lui-même. L'*absolu* n'est tel que parce que *s'absolvant.* Cette idée, nous la rencontrerons tout à l'heure chez un de nos grands penseurs shî'ites du siècle dernier en Iran.

Et c'est là même que nous pouvons vérifier à l'œuvre, dans l'inspiration de Liszt rassemblant le livre des *Rhapsodies,* ce principe absolvant qui est la vertu des « Présences dominatrices ». C'est pourquoi nous disions tout à l'heure que, même si scientifiquement et historiquement, on arrivait à démontrer une origine incontestablement non tzigane pour les mélodies et les rythmes que Liszt impute à la puissance créatrice des Tziganes, même alors l'idée centrale de son livre sur les Bohémiens et leur musique, sa conception d'ensemble et la manière dont il y atteignit, subsisteraient inaltérées. C'est que les plus probants des arguments ne peuvent démentir une expérience vitale, supérieure à toute élaboration abstraite. Car la conséquence immédiate des « Présences dominatrices absolvantes », c'est l'*interversion du temps.*

Ces Présences peuvent se faire sentir de façons diverses[7]. Ce peut être survivance d'*impressions* si profondément gravées dans l'intime de l'être qu'elles ne pourraient être effacées que par l'effacement de cet être. Ce peut être persistance d'*images* s'affermissant au cours des années et qui, sans cesse corroborées par d'autres images, se transforment en *visions* d'une évidence irréfutable. Ce peut être enfin magie

7. Cf. J. Baruzi, *art. cit.*, p. 26.

des *souvenirs,* c'est-à-dire une magie qui arrache le souvenir au moment du temps dans lequel il s'encadrait, et voici que par cet arrachement le souvenir transmue tous les moments qui l'avaient précédé, et par avance donne leur signification, une signification toute nouvelle, aux moments qui vont suivre. Alors se produit l'*interversion du temps* arrachant à leur solitude les points fixés dans le passé. Voici en effet que tout ce qui a précédé, tout ce qui *fut* antérieur, dépend maintenant de ces heures privilégiées, *tout cet antérieur désormais leur succède.* Le temps est devenu réversible. Le passé n'était pas accompli ; c'est maintenant qu'il va s'accomplir, devenir Événement. Faut-il parler d'un *absolu* qui fait irruption ? Mais le serait-il, si en son essence il n'était pas *absolvant,* c'est-à-dire absolvant le passé du poids de l'antériorité qui pesait sur lui à jamais, le rendant inaccessible, clos sur lui-même. Désormais l'accès en est ouvert, la signification devient flamboyante.

Ici, certes, l'on est spontanément conduit à évoquer au passage ce qu'il y a peut-être de similaire et de comparable dans le cas d'un Sohravardî. Il connaît, lui aussi, les Présences dominatrices ; il évoque la « journée merveilleuse » où d'un seul coup lui vint l'inspiration de son grand livre de la *Théosophie orientale,* qu'il lui fallut ensuite de longs mois pour rédiger. Et lorsqu'il revendique pour cette théosophie l'ascendance spirituelle des Sages de l'ancienne Perse, j'ai l'impression que certaines objections émises çà et là par quelques arabisants obstinés, se brisent devant le même rempart que les critiques adressées au livre de Liszt. Peut-être jusqu'à Sohravardî, personne ne s'était avisé que les Sages de l'ancienne Perse, ceux que du nom même de Kay Khosraw, le souverain extatique, il nomme les *Khosrawânîyûn,* étaient les prédécesseurs des théosophes « orientaux », les *Ishrâqîyûn* de la Perse islamique. Sans doute fallait-il l'existence de Sohravardî, causalement imprévisible et inexplicable, pour que cette antériorité advînt, fût promue à l'état d'*événement.* Alors ici aussi se produit une interversion du temps, du fait que ce soit l'œuvre de Sohravardî qui *absolve* le passé de l'ancienne Perse de sa discontinui-

té par rapport à la Perse islamique, si bien que la lignée antérieure des anciens Sages perses reçoit désormais de lui sa signification. C'est à partir de lui que les *Khosrawânîyûn* furent les prédécesseurs des *Ishrâqîyûn*, et cela parce que Sohravardî ne se borne pas à raconter l'histoire de la philosophie de l'ancienne Perse ; il *est* lui-même cette histoire. Et c'est sans aucun doute le point de vue que le phénoménologue a le plus de peine aujourd'hui à faire comprendre à l'historien au sens habituel du mot, l'historien « objectif » et « positif ».

Du fait même de la brève comparaison que nous venons d'esquisser, nous sommes aussi à même de mieux saisir ce qui différencie l'*histoire métahistorique* dans l'épopée des *Rhapsodies* et dans l'épopée mystique ou gnostique. L'idée centrale de Liszt [8] est que parmi nous flotte et se précise — et stimultanément hors de nous et depuis un temps immémorial et à jamais — une *épopée* qui n'émerge point de *circonstances historiques* toujours contingentes et localisables, mais d'une sorte de passion transcendante et fatale pour la Nature, et qui émerge ainsi d'une

8. *Ibid.*, pp. 35 ss. Comparer avec la note 1, p. 21 : « L'une des parties les plus profondes du livre de Liszt est celle qui rattache la puissance improvisante du caractère, et donc du jeu, tziganes à la vision d'une "nature" qui serait elle-même une improvisation perpétuelle. » Mais Liszt en indique la contrepartie : l'engourdissement de « la faculté comparative » — « la sympathie magnétique augmente », mais les idées « se figent », bientôt le souvenir, sinon la mémoire, tend à s'abolir. « Somnambulisme intellectuel » s'aggravant « faute d'avoir soupçonné ce qu'il y a de vital, de révélateur même, dans les réapparitions, les régularités et les retours, tels que les symbolisent les plus hautes formes de l'*habitude* ». Et Joseph Baruzi formule ici une observation profonde dont le développement demanderait tout un livre. C'est que « ces plus hautes formes de l'habitude », Liszt, écrit-il, « les recherche non seulement en nous-mêmes, mais aussi à travers leur lien avec des données cosmologiques ou surnaturelles. Avec les lois de "gravitation" ou de périodicité, comme avec les états de "bonheur immuable", figurés en telles ou telles représentations d'outre-tombe, et dont seraient apportées ainsi les seules anticipations ou prélibations pour nous accessibles. On pourrait ainsi découvrir, en quelques passages de Liszt, les linéaments d'une *psychologie*, d'une *métaphysique*, ou même d'une *théologie* de l'habitude, qu'il serait intéressant de rapprocher de telles ou telles philosophies et tout d'abord de celle de Ravaisson ».

participation exclusive et d'une totale assimilation à cette Nature. Liszt, en une vision profonde, rattache la puissance *improvisante* du caractère et du jeu tziganes au sentiment et à la perception d'une Nature qui serait elle-même une *improvisation* perpétuelle : apparitions et disparitions dont les causes ne posent pas d'énigme ; couleurs toutes nouvelles de la journée qui vient, sans que celle-ci annonce le lendemain ni rappelle la veille. La Nature « en tant que surprise incessante et absence de fixité, voilà ce qui compte pour ces errants, détachés de toute terre particulière, mais d'autant plus joints à la Terre en tant qu'indétermination infinie ». Le mode de vie, ce sera alors de « s'identifier à chacun des changements entrevus ou subis ». Et l'« extrême » devient « l'élément habituel ». Et c'est cela que ces errants ont préféré, à travers les siècles, à toute construction sociale, à tout pacte et à toute loi, s'écartant ainsi de tous les privilèges en même temps que des disgrâces de la civilisation.

On peut donc parler ici d'une décision intemporelle et *absolue*, impossible à traduire en des mots, parce que les mots sont toujours limités et relatifs. Seule la pourra traduire l'universalité de l'élan musical, parce que dans son irrésistibilité cet élan confère ici à la forme *musicale* une forme *épique*. Ici l'épopée n'est pas seulement hors de l'histoire ; elle est *antihistoire*, « en rébellion contre l'histoire », du moins de ce que la coutume entend en général par *histoire*. C'est pourquoi Joseph Baruzi pouvait écrire : « Quelles que soient, dans la musique d'inspiration ou d'interprétation tziganes, la part et l'origine de celui qui écoute, de celui qui invente thématiquement et de celui qui traduit — la force qui la soulève, ce *Capriccio* qui atteint l'une de ses cimes avec la *2e Rhapsodie*, ce n'est pas seulement une force qui reste étrangère à tout ce qui s'intègre à l'aventure habituelle des hommes ; c'est quelque chose, obscurément, qui oppose à cette aventure habituelle et consacrée *une autre Histoire*, irréductible à un récit et à toute énonciation[9]. »

9. *Ibid.*, p. 36. « *Tragédie de la Nature*, pourrait-on dire, en

Tragédie ou épopée de la Nature avant l'homme, en quelque sorte, et que nous ne saurions confondre avec l'épopée mystique, bien que la rébellion contre l'histoire leur soit commune à l'une et à l'autre. Mais il y a cette différence : le gnostique de l'épopée mystique n'a pas refusé « le péril de l'histoire » ; il en a triomphé.

Nous verrions ainsi s'établir idéalement, en fonction de notre propos, la schématisation suivante :

1. Il y aurait le *Livre des Rhapsodies* comme pure épopée musicale du non-énonçable en paroles, à peine frôlée par la « tentation historique » et s'absolvant de cette tentation même ; se trouvant du même coup devant une antériorité de non-être dont simultanément elle s'absout par une improvisation sans cesse renouvelée ; se maintenant ainsi par-delà les horizons historiques, parmi les préhistoires « qui semblaient à jamais interdites ».

2. Il y aurait le *Livre des héros* s'absolvant de la terreur du passé, émergeant en combattants victorieux de la Ténèbre qui n'était pas encore montée au niveau du Verbe. C'est pourquoi l'on a pu dire que son *epos* est créateur d'un peuple, en ce qu'il lui donne une forme et le fait entrer dans l'histoire. Et pourtant, comme en témoigne l'épopée iranienne des Kayanides, ce n'est pas dans l'histoire habituelle de nos chroniques que les héros d'épopée font leur entrée. Leur geste visible s'amplifie simultanément à la dimension du monde *imaginal,* du « huitième climat », là où sont *pris au mot* leurs actes qui défient les lois physiques de notre monde. C'est pourquoi justement leur histoire est *orientable,* je veux dire peut être reconduite à l'« Orient » métahistorique, au *pôle* céleste, et y trouver son dénouement — tandis que l'on ne peut *orienter* ainsi les *Commentaires* de César ni le *Mémorial de Sainte-Hélène.*

même temps qu'Épopée, et qui apparaîtrait ainsi complémentaire de la *Tragédie de l'Homme* que décrit un Imre Madách, et qui — suite d'éveils et d'agonies de mondes, d'un "Prologue dans le Ciel" à un "Épilogue d'entre Ciel et terre" — prolonge ou dément le *Faust* de Gœthe à travers la déception implacable des successions historiques humaines. »

3. Il y aurait enfin le *Livre de l'« Orient »* dont la finalité absolue absout les héros de leur geste visible en ce monde. Ce n'est plus l'épopée des errants d'une *méta*histoire *pré*historique, ne sachant « d'où ils viennent et où ils vont ». C'est l'épopée de migrateurs, de pèlerins, qui ont appris d'où ils viennent et où ils vont (ils retournent *chez eux*), et dont l'histoire propre, en vertu de cette gnose, se joue entre un prologue dans le Ciel et un épilogue dans un monde autre que celui-ci. Cette épopée mystique ne crée pas un peuple ; l'« expliquer » comme création d'un *Volksgeist* serait en mutiler le sens. Elle est créatrice d'une chevalerie d'élus, autant que créée par elle. Ses héros s'occultent dans un monde mystérieux, toujours imminent pourtant à ce monde-ci, imminent pour eux comme un appel et un réconfort, imminent pour d'autres comme une menace et un jugement. L'épopée mystique surgit au moment où la doctrine, la gnose, devient événement personnel et ne peut plus être dite qu'en récit. Son *epos*, l'*epos* mystique, tente de dire l'indicible : essentiellement un *passage* qui est le passage à l'« Orient », le moment où les héros s'occultent en cet « Orient », quand l'indicible devient Événement. Les héros peuvent s'appeler Kay Khosraw ; ils peuvent s'appeler Parsifal ou Galahad ; ou encore l'« Imâm caché », le XIIe Imâm des shî'ites duodécimains. Nous retrouverions alors ici l'expression musicale, comme si nous avions franchi la distance idéale qui s'étend entre les *Rhapsodies*... et, par exemple, le prélude de *Parsifal* de Richard Wagner. De même que la musique précédait le Verbe, elle seule lui succède.

Chez notre Sohravardî, le *passage* consiste à faire accomplir, par exemple, par certains héros de l'épopée de Ferdawsî leur finalité « orientale ». Ce que nous appelons ainsi, *finalité orientale,* au sens gnostique du mot « oriental », bien entendu, ce sera donc essentiellement la mise en œuvre d'un principe d'arrachement à toutes les causalités de ce monde, parce que le héros atteint l'état *absolu* qui l'*absout* enfin de l'histoire en devenir, de la tragédie des successions humaines. C'est dans l'accomplissement de cette finalité que consiste le *passage* de l'épopée héroïque à

l'épopée mystique, et c'est aussi la cime culminante de cette herméneutique que désigne le mot *ta'wîl*: non plus seulement herméneutique d'un texte reconduisant celui-ci à son sens vrai, son sens intérieur, ésotérique, mais herméneutique de l'homme, reconduisant l'homme à son être vrai, à son *origine*, à son « Orient ».

C'est pourquoi le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique, tel que nous l'envisageons ici, n'est pas une question qui relève des méthodes de l'histoire littéraire. Chaque fois l'*absolu-s'absolvant* se pose comme un acte créateur ne référant qu'à lui-même et ne pouvant relever du principe de causalité. C'est donc d'une métaphysique de l'Acte créateur de l'être qu'il nous faut disposer; il faut qu'elle atteigne en sa racine le sens de ce que nous appelons l'*être absolu*, pour que nous nous apercevions que, contrairement à son usage courant et irréfléchi, le mot *absolu* ne désigne pas encore ce qui est suprême, inconditionné et sans recours, puisque ce participe passif implique en lui-même l'acte du participe actif: l'*absolvant qui absout cet absolu*.

Et c'est pourquoi encore j'ai tenté de méditer notre thème en recourant aux seules mais immenses ressources que la métaphysique théosophique traditionnelle de l'Iran offre au chercheur pour l'accomplissement de sa *quête*. Et je crois avoir trouvé ce recours dans l'œuvre de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î (ob. 1241/1826) qui, avec celle de son école (l'*école shaykhie*), représente une théosophie shî'ite intégrale, bien que malheureusement elle n'ait pas bénéficié d'une compréhension parfaite en Iran même. Nous nous en sommes entretenu à *Eranos*, il y a quelques années[10]. J'ai médité, entre tous, un chapitre tentant de décrire l'Acte créateur comme une absolution de l'être, l'être *absolu* étant l'être *absous* du néant. Description qui, du même coup, va nous inviter à

10. Cf. *En Islam iranien...*, t. IV. On trouvera un certain nombre de textes traduits dans notre livre: *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 2e édition 1979 (réf. abrégée ici: *Corps spirituel*).

pressentir le secret de la *ḥikâyat* en tant que Récital mystique absolu.

II. De l'Acte créateur comme absolution de l'être, ou de l'être absolu comme être absous du néant

La théologie de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î fait principalement ressortir un aspect prépondérant dans l'enseignement primitif des Imâms du shî'isme, et qui correspond à ce que la théologie chrétienne, principalement chez les mystiques, dénomme théologie *apophatique* ou négative. Elle professe la radicale incognoscibilité de l'Être divin, dont la seule cognoscibilité est cette incognoscibilité même. Notre seule connaissance est notre inconnaissance. Aucun nom ni aucune qualification ne peuvent être attribués à Dieu, ne peuvent concerner l'Essence divine en soi. Noms et qualifications ne concernent que ses formes de manifestation, les figures théophaniques (*maẓâhir*). Toute une lignée de théosophes shî'ites ont insisté sur cet aspect, principalement l'école de Mollâ Rajab 'Alî Tabrîzî et de Qâẓî Sa'îd Qommî[11]. D'emblée cette tradition théosophique se distingue par un trait vigoureux à l'égard du commun des philosophes, lesquels dans leur ensemble professent une *univocité* de l'être, solidaire d'un monisme transcendantal (*waḥdat al-wojûd*). Ici l'on professera délibérément l'*équivocité* de l'être ; aucun des prédicats que nous donnons à l'être déjà *constitué* comme être, ne peut concerner ce qui est le principe *constitutif* de l'être et qui reste transcendant à l'être. Cela, parce que toutes les dénominations, toutes les qualifications, présupposent d'ores et déjà l'être, et par conséquent arrivent toujours trop tard pour dire ce qui *fait* être l'être,

11. Cf. notre étude sur « La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle d'après l'œuvre de Qâẓî Sa'îd Qommî (1103/1691) » in *Temple et Contemplation*, Paris, Flammarion, 1981, pp. 197. On retrouve également cette rigoureuse théologie apophatique dans la métaphysique ismaélienne, cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, 9). Téhéran-Paris, 1961.

lorsqu'elles veulent expliquer, qualifier, la promotion de l'être à l'être.

C'est bien là précisément ce qui distingue nos théosophes shî'ites du commun des philosophes dont l'ontologie commence par se donner l'*être* d'ores et déjà *étant*. Quand ces philosophes parlent de l'Être Nécessaire, ils le posent comme être absolu, ne dépendant d'aucune autre condition que lui-même. Or, cet « absolu » est déjà une détermination initiale qui empiète sur l'Indétermination radicale (*lâ-ta'ayyon*) de l'Inconnaissable, de l'Abîme divin. Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î et les siens font vraiment, eux, de la « philosophie première », parce que sous ce terme « absolu », ils entendent vibrer quelque chose de plus radical, de plus originaire encore : précisément l'*absolvant*, ce qui absout cet absolu.

Les termes philosophiques arabes correspondent symétriquement à la terminologie latine que nous relevions tout à l'heure : *iṭlâq*, c'est l'*absolutio*, c'est « mettre en liberté » un troupeau, par exemple, un captif, voire un mot, dont on dit alors qu'il est employé au sens *absolu*, *moṭlaq*. Mais justement, comme nous le discernions tout à l'heure dans un autre contexte, sous ce *moṭlaq* il y a un *moṭliq*, sous l'*absolutum* il y a un *absolvens* qui l'absout de toute autre référence que lui-même. C'est pourquoi aussi l'ontologie première chez nos théosophes ne commence pas par poser le problème de l'être en termes d'*être* et d'*étant* (*esse* et *ens*, *wojûd* et *mawjûd*), mais en termes d'impératif : *Esto !* (*KN*, « Sois ! » La 3ᵉ personne du subjonctif, *fiat*, ne traduit pas ce dont il s'agit ici). Cette mise de l'être à l'impératif, c'est cela l'absolution originaire de l'être, l'*absolvant* du néant ; c'est le pouvoir-être (*imkân*) l'emportant originairement sur le non-être. L'*absolution* de l'être ainsi *absous*, c'est donc l'aspect passif, la *significatio passiva* de cet Impératif d'être (c'est le *amr maf'ûlî*), tandis que l'*absolvens* qui l'arrache éternellement à la ténèbre du non-être, c'est l'aspect actif de l'Impératif (*amr fi'lî*) [12]. Or, c'est le secret de

12. Sur cette distinction d'importance capitale, sans laquelle il est impossible de comprendre les commentaires écrits par Shaykh

cet *actif* qui échappe à notre connaissance. Autrement dit, le secret de cette absolution de l'être nous échappe, parce qu'elle ne relève d'aucun principe de causalité qui nous permettrait de la déduire, ni d'aucun principe de raison suffisante qui nous permettrait de la motiver, et cela, parce qu'elle est elle-même la source de toute raison suffisante, de toutes les absolutions de l'être s'absolvant du néant. Il n'y a pas de réponse au *Cur potiusquam?* Pourquoi l'être *plutôt* que le non-être? C'est l'*Ungrund,* l'Abîme. Ou plutôt une seule réponse, *impérative*: l'être *absolu* parce que «impérativement» *absous,* première et primordiale Détermination (*ta'ayyon awwal*), *Urgrund.* Ni émanatisme donc, ni créationnisme naïf, mais une ontologie qui au lieu d'identifier l'absolu avec le Nécessaire, le situe comme un entre-deux éternel entre le Nécessaire et le contingent ou possible, entre l'abyssal et l'éphémère. Il en résulte un décalage radical entre la schématisation de l'être de nos théosophes et celle du commun des philosophes.

Bien entendu, il ne s'agit pas de poser le super-être, l'Impératif actif par lequel l'être, mis à l'impératif, s'absout du néant, comme s'il était un être *étant* lui-même par-delà la Détermination impérative initiale. Ce serait absurde et recommencer indéfiniment le problème. La situation est la même que dans le cas de la lumière: on ne voit pas la lumière, mais les objets qu'elle *fait voir*; mais sans les objets qui la reçoivent, où est la lumière? Il y a le même rapport entre le *faire-être* et l'être. C'est pourquoi toutes les qualifications que nous donnons à l'être concernent non pas le mystère de ce *faire-être,* mais le concernent dans ses points d'attache. Ces points d'attache

Aḥmad Aḥsâ'î sur deux ouvrages de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, cf. notre édition, avec traduction française, de l'un de ces deux ouvrages: *Le Livre des Pénétrations métaphysiques* (*Kitâb al-Mashâ'ir*) (Bibliothèque Iranienne, 10), Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964, index s.v. On voit donc ici que le mot latin *absolutum* dont nous relevions (*supra* note 6) l'ambivalence (*absolu et absous*) trouve son correspondant exact dans le terme arabe *moṭlaq.* À la triade *absolutio-absolvens-absolutum* correspond la triade *iṭlaq-moṭliq-moṭlaq.*

se multiplient, alors que ce faire-être est en lui-même simple et indécomposable. Il en va de même que pour le rapport de l'écriture avec le mouvement de la main. La modalité de la chose produite, agie, passive (*maf'ûl*), n'est autre que la modalité même de l'Acte qui la crée, l'agit, la produit (*fi'l*), de même que la ligne d'écriture n'est autre que le mouvement même de la main de l'écrivain. En lui-même ce mouvement est simple, indécomposable ; c'est seulement en considérant ses points d'attache, les formes des lettres, que nous l'analysons et le différencions, et nous ne pouvons saisir ce mouvement ailleurs ni autrement.

Et c'est cela qu'essaye de faire sentir notre shaykh, en rappelant les désignations théosophiques traditionnelles se rapportant à ce niveau de l'être absolu (*wojûd moṭlaq*)[13]. Il y en a une vingtaine. Ce sont par excellence : la Volonté foncière (*Mashî'at*), la Réalité prophétique (ou mohammadienne) éternelle (*Ḥaqîqat moḥammadîya*), la Miséricorde universelle (*Raḥmat kollîya*), la *walâyat* absolue, l'Arbre universel, le Matin de la prééternité (*Ṣobḥ al-azal*), le monde de l'Impératif (*'âlam al-Amr*), l'Amour essentiel comme monde correspondant au désir du Trésor caché aspirant à se révéler, selon le célèbre *ḥadîth* inspiré : « J'étais un Trésor caché ; j'ai aimé à être connu ; j'ai produit le monde afin d'être connu. » Il va de soi que le Trésor caché et le Trésor révélé ne

13. Sur l'ouvrage de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î auquel nous nous référons ici et auquel nous avons déjà consacré une année de cours à l'École des Hautes-Études, cf. *Annuaire de l'E.P.H.E.*, Section des Sciences religieuses, 1966-1967. Le shaykh avait écrit, sous une forme extrêmement concise, presque indéchiffrable, un opuscule intitulé *Fawâ'id* (« Enseignements ») et contenant la quintessence de sa doctrine. A la demande d'un shaykh de ses amis, il se commenta lui-même en un grand ouvrage qu'il intitula *Sharḥ al-Fawâ'id* (« Commentaire des enseignements »). Le texte en a été lithographié à Tabrîz en 1274/1857, en un vol. grand in-8° de 290 pages (réf. abrégée ici : *Fawâ'id*). Le texte est divisé en douze grands chapitres, divisés en *lemmata*, que nous avons numérotés comme une succession de paragraphes. Nous indiquons à la fois cette numérotation personnelle et la pagination de l'édition de Tabrîz. Pour ce qui suit, cf. le chap. III, les §§ 136 ss, pp. 37 ss. Voir aussi *En Islam iranien...*, t. IV, liv. VI.

sont qu'un seul et même trésor; la variante des qualifications concerne non point son *essence* en soi, mais son *opération* par rapport à nous. Comment alors exprimer le *passage* dans lequel une Volonté foncière est créée soi-même par soi-même? Le passage où, de ce commencement par soi-même, éclôt la Détermination initiale que toute qualification *présupposera,* à tel point que toute qualification arrive trop tard quand il s'agit de qualifier ce passage lui-même, passage qui est celui de l'Acte créateur à la forme que cet Acte configure de lui-même. Et elle arrive trop tard, même dans le cas des qualifications qui nous étaient proposées tout à l'heure pour les *Rhapsodies* épiques: «spontanées, *absolues,* impérieuses». Pourtant, c'est ce passage que tente de suggérer notre shaykh, non pas pour en dévoiler le mystère, mais pour nous donner à pressentir le secret de l'*absolution* de l'être, et du même coup celui de la *ḥikâyat* comme Récital mystique absolu.

Il le fait en prenant l'être absolu sur le thème ou sous sa désignation de «Miséricorde divine universelle», Miséricorde dans laquelle il distingue dans un lexique comportant intentionnellement certaines réminiscences de l'Opération alchimique, une *humidité* qui typifie la forme, la quiddité, l'essence — et une *sécheresse,* désignée aussi comme nébulosité , tourbillon, qui typifie la matière, l'existence, l'acte d'être. Il peut donc dire que «Dieu saisit de l'humidité de la Miséricorde, par ou avec cette humidité même, quatre parties», mais ces quatre parties ne sont autres que la Miséricorde elle-même qui est à la fois *ce qui* saisit, ce qui *est* saisi, ce *par quoi* elle est saisie et *cela d'où* elle est saisie (même description en ce qui concerne la sécheresse, mais là il s'agit d'une partie unique, le rapport de quatre à un étant le rapport nécessaire de l'Eau primordiale à la Terre primordiale, sur lequel nous ne pouvons insister ici). Remarquons bien la description: il n'y a pas quelqu'un ou quelque chose qui saisirait quelque chose d'autre dans quelque chose, comme on saisit quelque chose avec la main. Non pas, les quatre parties de la Miséricorde, c'est-à-dire de l'être absolu, sont elles-mêmes la chose qui saisit, la chose saisie, ce *par quoi* elle est

saisie, *cela d'où* elle est saisie, sans que ces parties se différencient entre elles. L'acte de saisir, c'est cette Miséricorde même, ou cette Volonté foncière, qui se saisit elle-même à elle-même d'elle-même. Autrement dit : l'être absolu, c'est l'être s'absolvant du non-être par son propre pouvoir-être infini, qui est ce qui l'absout et le fait absolu. On pourrait comparer ici, en termes de grammaire, avec une situation où les rôles que le nominatif, l'accusatif, l'instrumental et l'ablatif répartissent entre plusieurs, se rapporteraient en fait à une seule et même chose. Ou encore avec le paradoxe inconcevable où la main droite, au lieu d'avoir à saisir la main gauche, par exemple, se saisirait elle-même (il y a un *kôan* que propose le bouddhisme *zen* : le bruit d'un applaudissement produit par une seule main). L'Acte créateur, l'objet, la matière et l'instrument de cet Acte sont une seule et même chose. Quadri-unité dans laquelle le premier terme est l'unité des trois autres. D'où la forme créée n'est autre que la forme même de l'Acte créateur.

Ce qu'il y a alors de frappant, c'est que l'idée de cette quadri-unité, ou plutôt de cette tri-unité dont l'unité est récapitulée dans un quatrième terme désignant cela même que leur tri-unité constitue, est exactement celle qui permet à Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î de décrire le processus de la *ḥikâyat*. Ayons en la pensée ce que je rappelais tout à l'heure : le terme *ḥikâyat* connote à la fois l'idée de récit et d'imitation, parce que le Récitateur *imite*, ré-active par sa personne même la geste récitée. Le shaykh dit ceci : « Sache que le Récitateur (*al-ḥâkî*), la geste récitée (*al-maḥkî*) et celui dont la chose est récitée (*al-maḥkî 'an-ho*, le héros auquel se rapporte le récit ou celui dont on le rapporte), ces trois choses sont dans l'acte de la Récitation (la *ḥikâyat*, le Récital) une seule et même chose. De même le témoin (le *shâhid*, celui qui est présent, contemple), la chose qu'il contemple et qui lui est présente (*mashhûd*), et ce dont il témoigne à propos de cette chose (*al-mashhûd 'alayhi*) sont, dans l'acte du témoignage (*shahâdat*), une seule et même chose ; il n'y a pluralité et différence qu'en fonction du point de vue sous lequel on la considère, et cela parce que la *ḥikâyat* (le Récital

mystique) ne prend de réalité qu'une fois abolie la montagne de l'*égoïté* propre (ou de l'égotisme). Alors il est exact de dire que le Récitateur, la geste récitée et le héros du récit (le héros exemplaire, "imité") sont une seule et même réalité. Et cela a lieu dans chaque être, en fonction de sa propre mesure. Médite et médite encore [14] ! »

La situation herméneutique ainsi décrite correspond exactement à l'exigence portée dans l'injonction de Sohravardî, lorsqu'il déclare : « *Récite le Qorân comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas.* » Elle concorde aussi avec ce que dit le Vᵉ Imâm, Moḥammad al-Bâqîr, constatant que par l'herméneutique ou *ta'wîl,* le Livre est à jamais vivant : le sens caché de ses versets ne concerne plus les circonstances dans lesquelles ils furent révélés ; ce sens s'accomplit dans chacun des croyants qui les récite, lorsque ce sens caché se dévoile à eux. Dans la personne du Récitateur mystique, tel que le décrit Shaykh Aḥmad, se trouve reproduite la tri-unité caractérisant l'Acte créateur, l'absolution de l'être, et cela dans l'acte et au moment de son récit, de sa *ḥikâyat,* terme auquel notre mot *récital* me semble le mieux correspondre ici (tout musicien le comprendra). Il y a dans ce Récital quelque chose d'*absolu,* et partant, d'*absolvant* (aussi bien Sohravardî dira-t-il qu'il n'avait eu aucun prédécesseur pour son projet de ressusciter la théosophie de l'ancienne Perse). Et c'est pourquoi, pour le Récitateur mystique se trouve exorcisée la hantise du « passé dépassé » qui poursuit

14. Outre le commentaire personnel de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î (cf. note précédente), les *Fawâ'id* ont été commentés par un de ses élèves iraniens, originaire du Gilân (province de la côte sud-ouest de la mer Caspienne), Moḥammad ibn Moḥ. Naṣîr Gîlânî. L'autographe et *unicum* en est conservé dans une collection privée à Téhéran (coll. de M. Soltânî, qui a bien voulu m'en laisser prendre une photocopie). Les deux commentaires sont indépendants l'un de l'autre, mais le disciple affirme ne rien faire d'autre que de rapporter scrupuleusement les propos mêmes de son shaykh (cf. *Annuaire...*, 1966-1967). C'est dans ce commentaire du disciple (fol. 17ᵃ) que figure le texte sur la *ḥikâyat* traduit ici ; nous pouvons y entendre la voix même de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î.

tant de nos contemporains, en proie à une indigente «philosophie de l'histoire». Comment notre Récitateur craindrait-il que le passé soit dépassé ou que lui-même soit alors dépassé, puisqu'il est là, lui, et que c'est en lui-même que le passé se passe, et que lui-même, en s'absolvant de sa propre égoïté close, *absout* le passé, l'arrache à sa fixité, si bien que désormais c'est ce passé qui lui succède? La Tradition ne se *trans*met que par cette création. De même, lorsque la conscience shî'ite rend *témoignage* à ses Imâms sous forme de prônes ou de prières qu'ils auraient prononcés, pourquoi contester ce témoignage avec lequel cette conscience ne fait qu'un? Pourquoi contester le témoignage que Sohravardî rend aux *Khosrawânîyûn,* lorsqu'il revendique leur ascendance? Mais c'est ici, je le disais tout à l'heure, que phénoménologue et historien positif ont la plus grande difficulté à se comprendre.

En somme, le Récitateur de la *hikâyat* mystique se retrouve lui-même dans la situation d'Adam, en tant qu'Adam fut à lui-même son propre père et sa propre mère, ou en termes métaphysiques sa propre matière et sa propre forme, l'Homme absous de toute lignée terrestre extérieure à lui-même. Ici nous devons à Shaykh Ahmad Ahsâ'î quelque chose que nous pourrions appeler une *adamologie* de l'Acte créateur, laquelle va nous conduire jusqu'à cette connaissance «orientale» qui est la finalité même de l'épopée mystique ou du Récital mystique.

Qu'en est-il de cette adamologie? Deux figures la dominent: celle que le shaykh nomme «Adam le Majeur» (*Adam al-Akbar*), *Adam Maximus,* l'Adam primordial — et celle qui est «Adam le mineur», le petit Adam, l'Adam terrestre «notre père». La première figure est le *zénith* dont la seconde est le *nadir.*

Pour comprendre avec notre shaykh l'Acte créateur en termes d'adamologie, revenons à cette Miséricorde intégrale ou à cette Volonté foncière, qui ne sont que deux noms, parmi d'autres, pour l'être *absolu,* l'être *absous* du néant. La Volonté foncière se saisit elle-même à elle-même en se posant comme Détermination première, *Urgrund.* De quoi dispose-t-elle,

d'immanent à elle-même, pour accomplir cet Acte prééternel ? De rien d'autre qu'elle-même comme Potentialité prééternelle, Pouvoir-être infini. Ce pouvoir-être n'est pas le non-être, mais ce par quoi justement l'être s'arrache dès toujours au néant, car c'est la potentialité, la puissance d'être, qui dès toujours l'emporte et prévaut sur le néant. L'Acte créateur étant la Volonté foncière elle-même (on ne peut parler d'un Dieu préméditant, se proposant, réfléchissant, car sa Volonté foncière est son Acte même), alors cette Volonté foncière et cette Potentialité éternelle que notre shaykh désigne comme la « Grandissime Profondeur » (*al-'omq al-akbar*[15]) se circonscrivent l'une l'autre, sont coextensives l'une à l'autre. La Potentialité ne déborde pas la Volonté foncière, car quelque chose échapperait à celle-ci ; ni inversement, car alors la Volonté foncière rencontrerait l'Impossible. Il y a donc coïncidence, interégalité parfaite entre l'une et l'autre.

Or, c'est cette Volonté foncière que Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î désigne comme l'ADAM primordial (*Adam al-awwal*), Adam le Majeur, tandis que la Potentialité, le Pouvoir-être prééternel est l'ÈVE de cet Adam, et pour la raison que l'on vient de dire, elle est la parfaite égale de cet Adam. Et parce que cette Potentialité est la Potentialité même qui prééé-

15. « La Parole (= la Volonté foncière) à laquelle obéit la Grandissime Profondeur » (§ 122, p. 35). Ces mots sont extraits d'une grande Invocation (*Do'â al-Simât*) pour le XIIe Imâm. Le texte, extraordinaire, comporte de nombreuses allusions bibliques à Moïse, aux Amalécites, etc. Cf. *Safîna* II, 647 et *Biḥar al-Anwâr* XVIII, 799. Sayyed Kâẓem Rashtî, disciple et successeur de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, en a écrit un commentaire (*Majmû'a*, Tabrîz, 1277) ; il y a dans cette Invocation « le secret du Nom suprême ». La littérature des *Ad'îya*, liturgies personnelles, est extrêmement développée dans le shî'isme. On relèvera leur importance pour Shaykh Aḥmad. Ces textes, comme témoins de la tradition shî'ite séculaire, sont une des sources authentifiant aussi bien ses théosophèmes que sa terminologie (dans le christianisme, la prise en considération des textes liturgiques comme *source* théologique est caractéristique d'un théologien orthodoxe russe comme S. Boulgakov). Nous devrons revenir sur tout cela ailleurs. Cf. encore *infra* note 26.

ternellement l'emporte sur le néant, nous dirons avec notre shaykh que la Volonté foncière (l'Acte créateur), c'est l'Adam primordial s'absolvant du non-être comme être absolu, et que l'Ève de cet Adam c'est précisément la mise en liberté, l'*absolution* absolvant cet absolu (*iṭlâq* = *absolutio*), le libre passage qui lui est donné, la licéité d'être (*jawâz*) faisant droit à son être éternellement absous du non-être [16].

Nous avons ainsi dans cet ADAM-ÈVE, dans cet androgyne métaphysique [17], la typification la plus frappante d'une ontologie où, en s'absolvant, l'être absolu se situe entre le Nécessaire, l'Abîme inconnaissable, et le contingent ou le virtuel. Il faut avoir présente à l'esprit la correspondance des termes désignant ces figures d'un moment éternel. L'*absolvens*, c'est la Volonté divine foncière, créée soi-même par soi-même, et c'est l'Adam primordial. L'*absolutio (iṭlâq, jawâz)* c'est, non pas la possibilité dont l'être est à égalité avec le non-être, mais la Potentialité prévalant sur le non-être, et c'est l'*Ève primordiale*. Et c'est l'ensemble simultané des deux termes égaux l'un à l'autre, l'Adam-Ève primordial, *absolvens-absolutio*, c'est leur bi-unité qui constitue l'*absolutum* (*moṭlaq*), l'être prééternellement absous du néant, l'être *absolu*.

Cette structure va rester constante dans tout ce que l'on peut appeler les absolutions de l'être, et où nous suivrons encore notre shaykh, parce que, en vertu de ces prémisses, l'usage qu'il fait des termes traditionnels *matière* et *forme* en inverse l'usage traditionnel, et détermine un hylémorphisme original. En effet, dans l'Acte créateur qui est à lui-même sa Matière et sa Forme, la Matière est représentée par le *nomen agentis* (*absolvens*), l'Adam éternel, la Volonté, le masculin, alors que notre pensée a l'habitude d'associer *materia-mater*. En revanche, la Forme est représentée par le nom d'action (*absolutio, iṭlâq*), l'Ève éternelle, la Potentialité, le féminin. Ce n'est pas la

16. *Fawâ'id*, chap. III, §§ 151 et 164, pp. 40 et 51.

17. On peut évoquer à ce propos, bien que la perspective soit différente, le *Noûs* de *Poimandrès* 9, cf. *Corpus hermeticum*, éd. A.D. Nock et trad. A.-J. Festugière, tome I, p. 20, note 24.

matière ici qui reçoit la forme. La matière, c'est ce qui est reçu (*maqbûl*) ; la forme, c'est ce qui reçoit (*qâbil*). Et l'on peut pressentir quelles seraient les conséquences extraordinaires de ce point de vue, quand on parlera de « métamorphoses » (ce n'est plus dans la matière que se succèdent les formes, c'est dans la forme que se succèdent les matières différentes), qu'il s'agisse de l'esthétique des formes, ou qu'il s'agisse du « corps de résurrection », ou qu'il s'agisse de matière et forme du Récital mystique dont nous venons de voir, il y a quelques instants, l'homologie avec l'Acte créateur. C'est enfin ce qui nous permet de comprendre en quel sens les *formes théophaniques*, les « personnes de lumière » (*ashkhâṣ nûrîya*) du plérôme des Douze Imâms, sont dites « absolues ».

C'est ce que nous pouvons d'ores et déjà pressentir du fait que l'Adam terrestre, Adam le mineur, le petit Adam « notre père », soit le *nadir* correspondant au *zénith* qui est l'Adam primordial[18]. L'idée que l'Adam primordial métaphysique est le premier des Adamiques (*awwal al-Adamîyîn*) est à l'unisson de maintes traditions des Imâms du shî'isme affirmant que Dieu a créé des millions d'univers et des millions d'Adams, et que nous sommes, nous les terrestres, les derniers de la lignée des Adamiques. Ici Adam « notre père » n'est pas le fruit de quelque évolution inférieure « préhominienne », comme il est à la mode de dire aujourd'hui, mais le *nadir* de l'Adam primordial.

Alors il y a ceci. L'Adam primordial, l'être absolu comme théophanie primordiale, est à lui-même sa matière et sa forme. Sa matière, c'est la lumière, son acte d'être. Sa forme, c'est ce qu'il est, sa quiddité, c'est le « Temple du *tawḥîd* » *(Haykal al-tawḥîd)*. Cette appellation est donnée traditionnellement, en théosophie shî'ite, aux « Quatorze Très-Purs » (*Čahâr-deh-Ma'ṣûm*), c'est-à-dire aux « personnes de lumière » composant le plérôme des Douze Imâms, du Prophète et de sa fille Fâṭima qui est l'origine de la lignée des Douze Imâms. Ensemble ils sont la

18. *Fawâ'id*, chap. III, §§ 158 ss. et 164, pp. 49 et 51.

« Réalité mohammadienne éternelle ». Et sans doute, puisque la *Ḥaqîqat mohammadîya* est, comme l'Adam-Ève primordial, une désignation de l'être absolu, y aurait-il à approfondir ici en mettant en parallèle l'Adam-Ève primordial et le plérôme des Quatorze Très-Purs, où Fâṭima l'Éclatante, comme le féminin, typifie ce que typifie Ève dans l'Adam-Ève primordial [19]. Eh bien, de même que la Volonté foncière se promeut soi-même à l'être, « spontanée, absolue, impérieuse », autrement dit : de même que l'Adam-Ève primordial, l'androgyne métaphysique, est à soi-même sa matière et sa forme, — de même Adam « notre père » n'eut d'autres père et mère que sa propre matière et sa propre forme.

De même que la Volonté primordiale qui est « Adam le Majeur » n'a de père et de mère qu'intrinsèques à elle-même (*ma'nawîyânî*, latents en elle-même, différenciables par la pensée pure), de même l'Adam terrestre « notre père » n'eut d'autre père et d'autre mère que lui-même, n'exista que par soi-même, tandis qu'à partir de lui, le masculin et le féminin réunis en lui s'étant scindés, le genre humain exista par union nuptiale et génération successive. Quand on dit de notre Adam, comme de Melchisedek, « sans père ni mère », on ne veut pas signifier l'absence radicale de père et de mère que postule tout être qui a un commencement ; il a bien un père et une mère, mais ils ne lui sont pas extrinsèques, puisque Adam signifie comme tel la coalescence, l'union de l'un et de l'autre.

Lors donc que nous disons que le Récitateur mystique se retrouve dans la situation d'Adam, nous avons ici tous les éléments pour mener à bien cette homologation. Nous allons voir qu'il y a ici aussi matière et forme, et que leur fusion unitive reproduit l'unité adamologique initiale, l'unité de l'Adam-Ève primordial, la structure même de l'*absolu s'absolvant* du non-être : nous sommes les père et mère de notre

19. Cf. notre livre *Corps spirituel...* (*supra* note 10), le chapitre sur « Fâṭima, la fille du Prophète, et la Terre céleste », pp. 89 ss.

Récital mystique. La différence[20] est que dans le cas de la Volonté foncière (l'Adam majeur), matière et forme existent simultanément chacune par soi-même et chacune par l'autre, tandis que dans le cas de l'Adam mineur — auquel est homologué le cas du Récitateur mystique — ce qui est la matière (ce qui est reçu) existe d'ores et déjà par l'Acte divin créateur (la Volonté foncière précisément, l'Adam primordial), et que la forme existe en recevant cette matière, cette matière que la forme elle-même *absout* en la recevant et en lui donnant une existence manifestée. Et c'est pourquoi c'est la Forme qui est la mère, celle qui enfante le nouvel être. Nous suggérions plus haut que, faute de cela, aucune tradition (*trans-ditio*) « au présent » n'est possible, bien que l'on donne couramment le nom de « tradition » à ce qui est plutôt un convoi funèbre qu'une nouvelle naissance.

À partir d'ici, il semble que nous voyions les difficultés se dénouer. En quoi le schéma qui nous permet de considérer dans l'*absolu* simultanément *ce qui s'absout* du non-être et l'*absolution,* la mise en liberté qui l'en absout (l'Adam-Ève) — en quoi ce schéma nous met-il à même de comprendre la situation du Récitateur mystique comme atteignant à la connaissance « orientale » qui marque, dans le cas de notre recherche, le dénouement de l'épopée héroïque en épopée mystique ? En d'autres termes, comment ce dénouement est-il l'image de l'Acte créateur même, au moment et dans l'acte du Récital mystique, s'entend ?

Nous le comprendrons en insistant sur le rapport entre les termes qui désignent les trois moments simultanés de la triade de l'absolu : un *nomen agentis* (participe présent), un nom d'action, un *nomen patientis* (participe passé). Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î part de cette simple proposition nominale arabe *Zayd qâ'im,* « Zayd est-debout[21] », pour dire que celui qui

20. *Fawâ'id,* § 161, pp. 49-50.

21. Nous écrivons *est-debout* avec trait d'union, pour marquer qu'il n'y a qu'un seul mot en arabe (*qâ'im*), le verbe copulatif n'étant pas exprimé en sémitique.

aura parfaitement compris ici les implications de ce mot *qâ'im*, « est-debout », aura compris ce que nous voulons dire en parlant de Dieu et de l'Acte créateur. Le shaykh explique le mot *maqâm* (formé, comme le mot *qâ'im*, sur la racine *qwm*), mot qui signifie station, position, rang, le lieu où l'on se tient, le maintien que l'on garde, équivaut au sens du mot *maẓhar* (de la racine *ẓhr*), lequel signifie lieu d'apparition, forme de manifestation, forme théophanique. Pourquoi cette équivalence justement ? Elle est décisive, en ce sens que dans les « stations » ou « demeures théophaniques », elle décèle les Noms et formes apparitionnelles de l'Agent créateur ; dans cette équivalence se joue le sort de notre thème *Schöpfung und Gestaltung*.

La réalité du *maqâm* est formée d'une bi-unité [22]. Il y a le sujet qui se met debout, représenté par le *nomen agentis* (le *qâ'im*, participe présent) ; c'est la matière, le *père* du *maqâm*. Et il y a l'effet durable qui en est simultané et le prolonge, à savoir l'action de se tenir debout, dressé, et qui est représenté par le *nomen actionis* (*qiyâm*) ; c'est la forme, la *mère* du *maqâm*. Cette bi-unité comporte évidemment des exemplifications en nombre indéfini : le sujet qui écrit et l'action d'écrire, le sujet qui mange, boit, dort, et l'action de manger, de boire, de dormir, etc. Tous ces verbes ou noms d'action sont autant de qualifications intrinsèques (*ma'ânî*) de Zayd commettant l'action correspondante ; chaque qualification est le réceptacle de Zayd commettant l'action correspondante ; elle en est la *forme* et partant, la *mère*.

Maintenant, quelle que soit la forme grammaticale du mot qui exprime le *maqâm* correspondant, ce *maqâm* assume une *significatio passiva* comme étant l'« enfant », le troisième terme dans lequel s'accomplit une tri-unité qui n'est décomposable que par la pensée. L'exemple qui le fait le mieux comprendre est celui du morceau de fer porté au rouge. La chaleur du feu ne se manifeste ici que par le fer porté ainsi à l'incandescence. Quand le fer brûle, ce

22. Pour ce qui suit, cf. *Fawâ'id*, chap. III, §§ 124 ss., pp. 35 ss. et le chap. IX, pp.177 ss.

n'est pas lui qui brûle, c'est le feu qui brûle[23]. Le fer porté au rouge est l'une des *maqâmât* (pluriel de *maqâm*), l'un des signes et manifestations du feu. Pas de différence entre le fer et le feu, quant à l'action de brûler, si ce n'est que cette action est produite par le feu lui-même.

Nous pouvons dire alors : à Zayd, le *sujet* qui se met debout (le *qâ'im*) correspond le feu ; à l'*action* de ce sujet se dressant debout (*qiyâm*) correspond la brûlure du feu ; à la position ou station (*maqâm*) dans laquelle Zayd se montre comme l'homme debout, correspond le fer porté à l'incandescence par le feu, et dont la brûlure est l'action même du feu. L'on pourrait mettre en correspondance toute une série de ces schémas tri-uniques. Nous aurions Adam, Ève, l'Adam-Ève ; l'*absolvens* (*motliq*), l'*absolutio* (*iṭlâq*), l'*absolutum* (*moṭlaq*) ; le feu, la brûlure, le fer porté au rouge. Plus significativement encore : la geste récitée, l'action du Récital, le Récitateur[24]. Relevons

23. Comparer le verset qorânique : « Ce n'est pas toi qui lances la flèche, lorsque tu la lances, c'est Dieu qui la lance » (8/17). Pour éviter toute méprise sur le sens profond de ce verset, comme sur la comparaison avec le morceau de fer porté au rouge, on rappellera ce que le shaykh observe concernant les créations divines qui rentrent dans le cas de ce que les juristes appellent *ḥokm waḍ'î*, décision conforme à une loi, ou en application de celle-ci. Dieu ne suspend pas la loi initialement fixée à la Nature. C'est ainsi qu'il crée le bâtard, bien qu'il prohibe l'adultère. Il crée la moisson qui lève, même si la semence en a été volée, et bien qu'il prohibe le vol. De même il crée ce qu'exigent l'être, la volonté ou les représentations de l'homme. Il crée l'incroyance dans l'incroyant au moment où celui-ci l'exige par son acte même d'incroyance. Une responsabilité redoutable est ainsi laissée à l'initiative de l'homme dans ces actes de création divine. (Cf. *Fawâ'id*, chap. II, § 77, p. 24.) Là où une lecture hâtive découvre du « fatalisme », il n'y a rien d'autre que l'illustration de la sentence : « Qu'il te soit fait selon ta foi ! »

24. Le mieux serait de disposer ces triades en colonnes ; l'inégalité de longueur dans les mots rend cette disposition un peu difficile. La symétrie ressort déjà de la simple énumération. On a, par exemple : Adam-primordial, Ève-primordiale, Adam-Ève primordial ; *Mashî'at* (Volonté foncière), *Imkân* (pouvoir-être), *Ḥaqîqat mohammadîya ; qâ'im, qiyâm, maqâm ; scribens, scriptio,*

précisément, dans ce dernier cas, que le troisième terme, tout en apparaissant sous une forme grammaticale active (*al-ḥâkî*), est dans la situation du fer porté au rouge par le feu. Il est donc le *patiens*, le «lieu» dans lequel s'accomplit au présent la geste récitée, «parce qu'il a aboli en lui-même la montagne de l'égoïté close». Il est l'absolu dans lequel cette geste passée s'absout de son passé, parce que simultanément il est celui que cette geste, en s'absolvant ainsi, *absout* du passé. Et ce sera capital pour comprendre l'apologue du papillon, montrant le mystique devenant lui-même l'aliment de la flamme; ou pour comprendre le «récit du Graal» chez Sohravardî, ou la mort du héros Esfandyâr, lorsque lui est donnée la vision de Sîmorgh.

Voilà pourquoi les «stations» ou «positions» (*maqâmât*) sont des «formes de manifestation» (*maẓâhir*), et pourquoi ce thème des *maqâmât* est le thème central de la métaphysique théosophique du shî'isme duodécimain, et pourquoi aussi elle a été si souvent incomprise ou mécomprise, lorsqu'elle parle de ses Imâms comme «formes théophaniques». Nous venons de rappeler que «Réalité mohammadienne» ou «Réalité prophétique éternelle» est un autre nom de l'être absolu (*wojûd moṭlaq*), en tant que forme de la théophanie primordiale, un nom de l'être s'absolvant prééternellement de son indétermination et de son incognoscibilité. Désignée aussi comme l'«Amour essentiel» du Trésor caché, cette Réalité mohammadienne est constituée des Quatorze Très-Purs. Lorsque la théosophie shî'ite les désigne comme «stations» ou «demeures» ou «formes» épiphaniques (*maqâmât, maẓâhir*), son intuition se guide sur l'exemple du fer porté au rouge par le feu, parce que, comme le dit le VIII[e] Imâm, l'Imâm Reẓâ: «On ne peut inférer ce qu'il en est *là-bas,* qu'à la

scriptum; absolvens (moṭliq), absolutio (iṭlâq), absolutum (moṭlaq); le feu, la brûlure, le fer porté au rouge; *ẓâhir* (l'apparaissant), *ẓohûr* (l'acte d'apparaître), *maẓhar* (la forme apparitionnelle); *mashhûd* (la chose contemplée), *shahâdat* (le témoignage), *shâhid* (le témoin); *maḥkî* (la geste récitée), *ḥikâyat* (le récital), *ḥâkî* (le récitateur), etc. Cf. *En Islam iranien...,* t. IV.

condition de connaître ce qu'il en est ici[25].» Les Quatorze Très-Purs sont comme le fer porté à l'incandescence, et l'Action divine qui se manifeste en eux et par eux est pareille à l'action du feu qui se manifeste dans et par le fer porté par lui à l'incandescence, ce fer étant une des *maqâmât* du feu. Le thème de notre recherche concernant l'essence du Récital mystique est ainsi reconduit au thème central de l'imâmologie, et c'est peut-être le signe que nous l'avons vraiment médité *de l'intérieur*. C'est qu'aussi bien les «formes de lumière» des Quatorze Très-Purs sont, comme formes «absolues», celles en lesquelles sont manifestées les actions divines en leur totalité. Quant aux aspects particuliers de certaines de ces actions, manifestées dans certaines créatures, leur manifestation procède inéluctablement par leur intermédiaire, puisqu'ils sont ontologiquement les Noms et les formes de l'être révélé, quels que soient les noms que les hommes puissent leur donner.

C'est ce qu'exprime avec profondeur une Prière pour le mois de Rajab, dont la composition est attribuée au XIIe Imâm[26]: «Tu as fait d'eux [les Imâms] les mines de Ton *tawḥîd*, les supports de Ton *tawḥîd*, Tes signes et Tes symboles, Tes demeures épiphaniques (*maqâmât*) qui n'ont jamais de relâche nulle part. C'est par elles que Te connaît quiconque Te connaît. Pas de différence entre Toi et ces formes théophaniques (*maqâmât*), sinon qu'ils [les Imâms]

25. Le propos de l'Imâm Rezâ est cité in *Fawâ'id*, § 161, p. 49.

26. Le texte de cette prière pour le mois de Rajab est cité chap. II, § 80, p. 24 et de nouveau chap. IX, pp. 176 ss., où il est suivi d'un long commentaire. C'est un texte si complet que Shaykh Aḥmad le cite avec prédilection. Il le commente encore longuement dans son grand commentaire de la *Ziyârat al-Jâmi'a* (Visitation spirituelle aux Douze Imâms, formant un traité complet d'imâmologie). Quant au texte lui-même, il fut, selon la tradition, communiqué à un shaykh par le XIIe Imâm, pendant le temps de sa «petite occultation» *(Ghaybat al-ṣoghrâ)* pour être récité, comme liturgie personnelle, chaque jour du mois de Rajab; il figure dans la plupart des euchologes shî'ites; voir, par exemple, *Mafâtiḥ al-Jinân* éd. 1330 h. s./1952, pp. 126-127. Cf. les remarques faites *supra* note 15.

sont Tes serviteurs et Tes créatures. C'est de Toi qu'ils prennent origine, c'est à Toi qu'ils retournent.» Il sont en effet les supports des Noms et Attributs divins, puisque toute qualification n'atteint que le niveau de l'être déterminé, «absous» de l'indétermination, *Deus revelatus*. Ils sont *les noms d'action* de l'Agent divin qui agit en eux et par eux, de même que l'action de brûler est rapportée au fer porté au rouge, en même temps que l'ardeur qui brûle est bien l'action du feu lui-même. Ils sont les supports, les réceptacles, les formes de son Agir, de la Volonté foncière, comme le fer est le support de l'action brûlante du feu. D'où le VI[e] Imâm, l'Imâm Ja'far al-Ṣâdiq, a pu dire: «Nous avons [nous, les Imâms] avec Dieu [ou en compagnie de Dieu] certains états [les états théophaniques] où nous sommes Lui et où Il est nous [comme le fer porté au rouge par le feu], et cependant Il est Lui et nous sommes nous [de même que le feu est le feu et que le fer est le fer][27].» (Dans toute la mesure où l'imâmologie est, en théologie shî'ite, l'homologue de la christologie en théologie chrétienne, ce dernier *ḥadîth* marque aussi toute la différence entre l'imâmologie et la christologie, à moins de remonter à une forme très ancienne de celle-ci, celle que l'on désigne comme christologie angélologique, *Engelchristologie*.)

C'est ici même que nous sommes mis sur la voie de saisir comment le secret de l'imâmologie nous ouvre l'horizon de la connaissance «orientale» atteinte au moment privilégié du Récital mystique, comme au moment où le fer est porté par le feu à l'incandescence. De cette Réalité mohammadienne éternelle comme être absolu, comme forme théophanique s'absolvant, dans l'Acte créateur, de l'abîme de

27. *Fawâ'id*, chap. IX, p. 178. Cf. le commentaire de Moḥ. b. Moḥ. Naṣîr Gîlânî (fol. 3[a]): «Les Imâms dans l'état de théophanie *(ḥâlat al-tajallî)* sont comme le fer porté au rouge par le feu. De même que dans cet état le fer produit l'action du feu, bien qu'en fait le feu et lui-même soient deux choses différentes, de même dans cet état nos Imâms produisent l'opération divine, puisque, à ce moment-là, il n'y a pas de différence entre Dieu et eux, sauf qu'ils sont ses serviteurs et ses créatures, comme il est dit dans la Prière pour le mois de Rajab.»

l'Essence irrévélée, il est dit qu'elle est le «symbole suprême» (*al-mathal al-a'lâ*), auquel font allusion certains versets qorâniques comme n'appartenant qu'à Dieu[28]. À Lui seul en effet, comme symbole de celui qui en son essence est non symbolisable, puisqu'il est «Celui à qui rien ne ressemble» (*laysa ka-mithli-hi shay'*, 42: 9), et c'est bien pourquoi ce symbole, loin d'infirmer le pur *tawhîd*, en est le garant: les Imâms, en leur essence plérômatique de Lumière, ne révèlent pas l'*Essence* divine: ils *sont* la *Face* divine révélée.

Ce thème de la Face (*wajh*) a une importance capitale aussi bien dans les traditions (*hadîth*) remontant aux Imâms eux-mêmes que dans les commentaires donnés par les théosophes shî'ites[29]. L'ensemble constitue l'herméneutique par excellence du verset qôranique: «Toute chose est périssable hormis sa Face» (28: 88). Dans ce verset l'adjectif possessif *sa*, représenté en arabe par un pronom enclitique, reste ambigu. Est-ce la Face de Dieu ou la face de cette chose? Le point remarquable, c'est que l'enseignement des Imâms devance celui des mystiques. Ils enseignent qu'il faut entendre simultanément la Face divine et la face de cette chose, c'est-à-dire sa Face impérissable, et par cette Face, dont le thème relève du thème général des *maqâmât*, voici que toute l'imâmologie fait son entrée. C'est qu'ils sont eux-mêmes, les Imâms, la Face que Dieu montre à l'homme, la forme de la théophanie. Quels que soient les noms que les hommes aient pu donner à

28. Ce sont les versets 16: 62: «Pour Dieu le symbole suprême», et 30: 26: «Pour Lui le symbole suprême dans les Cieux et sur la Terre.»

29. Ce thème est amplement développé dans le grand commentaire que Qâzî Sa'îd Qommî (*supra* note 11) a écrit sur un des livres fondamentaux du shî'isme, le *Kitâb al-Tawhîd* de Shaykh Sadûq Ibn Bâbûyeh (xe siècle); tout le chapitre XII de l'ouvrage est consacré à ce thème, et nous lui avons nous-même consacré, à l'École des Hautes-Études, tout un cours de l'année 1965-66. Cf. résumé in *Annuaire* ... (*supra* note 13), année 1966-1967. Nous résumons ici en quelques lignes un exposé qui s'étend en arabe sur plusieurs pages très denses. Cf. *supra:* «Face de Dieu et Face de l'homme».

Dieu, ces Noms réfèrent aux Imâms comme « symbole suprême », puisqu'ils sont le plérôme, la plénitude théophanique. L'homme ne peut en effet se tourner que vers un Dieu qui lui révèle et lui montre sa Face ; c'est par cette Face que l'homme peut chercher son Dieu et se présenter à lui. Or, si les Imâms sont la Face divine, c'est-à-dire la forme théophanique vers laquelle se tourne et s'oriente la foi du croyant, ils sont *eo ipso* la forme de cette foi chez le croyant, la forme de la foi en ce Dieu vers lequel l'homme peut se tourner. Étant la Face que Dieu montre à l'homme, ils sont *eo ipso* la Face que l'homme montre à Dieu. Étant la forme ou la Face de la foi chez l'homme, ils sont la Face impérissable de l'être humain, celle de son moi spirituel. « Ils sont ce par quoi Dieu se fait connaître à l'homme. » C'est l'affirmation constante de la théosophie shî'ite. Aucune connaissance de Dieu ne peut être conquise par voie dialectique[30], car seul le semblable connaît le semblable. Or l'Être Divin est ce à quoi rien, absolument rien, ne ressemble. Il n'est connaissable que par ce par quoi il se fait connaître lui-même à l'homme, et il ne se fait connaître à l'homme que par l'homme lui-même, c'est-à-dire par cette Face impérissable, l'Imâm dans l'homme, l'« Imâm de ton être ». Nous sommes les père et mère de cette Forme, de cette Face, et c'est pourquoi elle est pour nous *absolue*. L'Imâm est à la fois *ce qui* enfante Dieu en nous, et *ce qui* nous enfante à ce Dieu, parce qu'il est simultanément *ce que* Dieu enfante en

30. Tout le chapitre I[er] des *Fawâ'id* est consacré par Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î à différencier la preuve dialectique *(dalîl al-mojâdalat)* qui s'adresse à la raison théorique, la preuve homilétique *(dalîl al-maw'iẓat)* qui s'adresse au cœur *(qalb)*, et la preuve sapientiale *(dalîl al-ḥikmat)* qui ne peut être comprise que de l'intime du cœur *(fu'âd)*. Ces pages infligent un démenti parfait à ceux qui s'imaginent que la gnose prétend doubler la *foi* par des vérités ayant l'évidence de celles des sciences exactes. Sans doute y a-t-il de la part de ces derniers une méprise complète, malheureusement cette méprise est courante, du moins en Occident.

nous. Le mystique, père et mère de l'enfant qui l'enfante lui-même, typifie l'*absolu s'absolvant.*

C'est l'ultime limite à laquelle aboutit la convergence de la double affirmation : d'une part, les *maqâmât*, les Imâms comme formes théophaniques, sont ce par quoi Dieu se fait connaître à l'homme et, d'autre part, Dieu se fait connaître à l'homme par l'homme lui-même. À cette ultime limite se dresse le suprême paradoxe qui se résoudra dans le secret de l'instant privilégié du Récital mystique, et qui est la connaissance « orientale ». Tout ce que nous rencontrons ici est en frappante consonance avec ce que nous connaissons par ailleurs de la doctrine de Maître Eckhart. Dire que l'Imâm est la Face que Dieu revêt pour l'homme, et qu'il est *eo ipso* la Face que l'homme présente à Dieu, c'est dire en effet que l'œil par lequel l'homme regarde Dieu est *eo ipso* l'œil par lequel Dieu le regarde. C'est pourquoi, dire que celui qui connaît son Imâm connaît son Dieu revient à dire que celui qui connaît « son âme », son soi-même, connaît son Dieu, et cela, parce que l'Imâm, comme Face impérissable et suprême théophanie, est *eo ipso* suprême herméneutique du contexte que forme l'homme-avec-Dieu. Ne disons donc pas que le feu pouvant porter au rouge n'importe quel morceau de fer, l'Imâm est superflu. Non pas, puisque parler du fer porté au rouge, c'est cela même *dire* l'Imâm. Nous ne connaissons Dieu que par la Face qu'il nous montre ; nous ne voyons et n'éprouvons le feu que dans les *maqâmât* du feu. Et c'est tout le sens profond de la spiritualité shî'ite.

Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î écrit ceci : « Sache que chaque *maqâm* [station ou demeure théophanique] dans lequel Dieu se manifeste à l'homme est Sa forme théophanique [*maẓhar*] et la qualification qu'Il se donne. Et ce sont là les *lettres* composant la personne de l'homme [son *dhât,* son soi, le « texte » qui est l'homme], et l'homme n'a pas de réalité en dehors de cela. C'est que Dieu se manifeste à toi par toi, et que simultanément il se voile à toi par toi. Il n'y a pour toi aucun moyen de le connaître sinon en le connaissant par ce par quoi il se fait connaître à toi. Or il ne se fait connaître à toi qu'en toi et par

toi. Le Ier Imâm a dit : Les pensées ne le peuvent cerner. Pourtant Il se manifeste à elles par elles, en même temps qu'Il se refuse à elles par elles[31]. »

Et le shaykh précise en se commentant lui-même : ces *maqâmât*, ces « demeures » ou formes théophaniques qui sont le réceptacle de la Manifestation et de la qualification divines, sont les *lettres* composant la personne de l'homme, c'est-à-dire les parties intégrantes de son essence la plus intime, de son soi (*dhât*). On les appelle des *lettres*, parce que son être le plus intime, son soi-même, est désigné comme une *kalimat*, une parole (un *logos*), et qu'une parole, un mot, est composé de lettres ; l'ensemble de ces *lettres*, de ces formes par lesquelles l'irrévélé se révèle à l'homme, c'est cela la réalité profonde de l'homme (sa Face impérissable, l'Imâm en lui). C'est pourquoi le shaykh peut dire : Il se révèle à toi par toi, mais en même temps il est voilé à toi par toi, c'est-à-dire dans la mesure où tu n'as pas encore aplani la montagne de ton égoïté charnelle, close sur elle-même, dense et opaque dans la mesure où elle s'impute à elle-même une existence se suffisant à soi-même. Lorsque tu as fait tomber ce voile et que tu contemples la Vraie Réalité (*ḥaqîqat*) de toi-même, de « ton âme », alors tu es toi-même son épiphanie à toi-même (*fa-konta anta tajalliya-ho laka bika*), car alors tu découvres ton âme comme une empreinte parlante, un Verbe proféré par des lèvres...

Étant donc nous-mêmes ces *lettres*, cette *parole* qui est à soi-même sa propre herméneutique, ne sommes-nous pas ramenés à la situation précédemment décrite comme celle du Récital mystique, où la geste récitée, le héros du récit et le Récitateur sont une réalité unique ? — situation s'offrant en analogie avec l'Acte créateur, dont nous figurions le paradoxe inconcevable par l'exemple d'une main unique qui se saisirait elle-même. Comment en effet, avec quels yeux, lire ce texte, cette *parole* dont parle le shaykh, sinon avec ce texte, cette parole même ? Notre shaykh dit

31. Pour tout ce contexte, cf. *Fawâ'id*, chap. IX, p. 179.

encore : c'est par toi-même que Dieu se révèle à toi-même et qu'en même temps il se voile, pour autant que n'est pas encore aplanie la montagne de ton égoïté charnelle, close sur elle-même. De même, il nous a été dit que dans le Récital mystique, la *ḥikâyat,* le Récitateur est la forme ou le lieu dans lequel se passe et s'accomplit la geste récitée, dans la mesure où il aplanit la montagne de son égoïté close. C'est cela que signifie le précepte de l'Imâm : « Connaître Dieu par Dieu lui-même. » C'est donc le moment où l'objet à connaître devient lui-même le *Sujet* connaissant, et c'est cela la connaissance « orientale », parce que c'est cela l'*aurore levante,* l'« Orient » mystique, présence immédiate, que l'âme contemple parce qu'elle se lève elle-même à cet « Orient », à cette présence.

Et c'est ce que notre shaykh suggère en faisant intervenir le quatrain d'un poète, comme seul peut le faire un spirituel de l'Islam, pour qui amour humain et amour divin ne sont que les deux faces d'un unique amour, un seul texte, mais qu'il faut savoir lire. Il s'agit de quelques vers d'un poème dont l'allusion nous réfère au couple célèbre de Majnûn et Layla, l'équivalent, dans l'épopée romantique arabe et persane, du couple Tristan et Yseult. Relevons bien la séquence si caractéristique, où le propos de l'Imâm et le quatrain du poète s'enchaînent immédiatement l'un à l'autre. « En vérité, écrit le shaykh, c'est seulement par un regard à Lui (ou de Lui, Dieu) que Dieu est connaissable. Comme le dit l'Imâm : Connaissez Dieu par Dieu lui-même. Et comme le dit le poète : Lorsque l'amant désire jeter un regard sur l'Aimée — Alors qu'il en est incapable, voici que par merci et compassion — L'Aimée lui prête son propre regard pour qu'il la contemple — Si bien que le regard de l'amant qui contemple l'Aimée, n'est autre que le propre regard de l'Aimée [32]. »

32. *Fawâ'id,* chap. II, § 95, p. 27. Le disciple, Moḥ. Gîlânî, donne ici un commentaire très éclairant (fol. 19^b) ; il y aurait à comparer avec certaines sentences de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî. Cf. encore : « La qualification que l'Être Divin se donne à lui-même

L'amant, Majnûn, reproduit alors le cas du morceau de fer porté par le feu à l'incandescence ; si le fer brûle, c'est par le feu qui brûle en lui ; si Majnûn peut regarder la beauté de Layla, c'est par le propre regard de Layla qui brille en lui, si bien qu'il n'y a plus ici que l'Aimée qui se regarde et se contemple elle-même. Et c'est pourquoi l'amour en son accomplissement mystique reproduit la structure de l'Acte créateur, de la Volonté foncière s'absolvant de sa solitude et se retrouvant *absoute* et *absolue* dans sa bi-unité, typifiée dans l'Adam-Ève primordial ou dans la Réalité mohammadienne prééternelle. Ou encore le regard de l'amant est un regard *absolu,* puisque *absous* de son *invoyance* par le regard même de l'Aimée. Connaissance « orientale », disions-nous, puisque en effet c'est l'« Orient » qui se lève quand la montagne de l'égoïté close ne fait plus d'ombre ; l'inacessible s'évanouit dans la transparence de l'aurore levante ; il n'y a plus qu'un Sujet *absolu* se connaissant soi-même. Tel est aussi, disions-nous, le secret du Récital mystique dans lequel le regard du héros de la geste récitée devient le regard du Récitateur qui le ré-cite, l'un et l'autre s'absolvant, s'arrachant l'un par l'autre du passé et opérant l'un par l'autre l'interversion du temps.

C'est ce que nous allons tâcher d'illustrer par deux exemples — deux figures de l'épopée héroïque iranienne dont le destin s'achève, par-delà ce monde visible, dans le Récital mystique de Sohravardî. Tout d'abord Kay Khosraw, figure prédominante de la

est divine, mais la qualification qu'il se donne nous arrive, à nous, à l'état créaturel [...]. Ce qui nous en arrive en réalité c'est nous-mêmes, car cette qualification est son vestige opéré en nous pour nous, pour que nous Le connaissions par elle » (§ 87). C'est cela la Face divine pour nous, et notre Face impérissable : l'Imâm. Nous sommes alors en effet une exemplification du « Temple du *tawḥîd* ». « Nous sommes donc nous-mêmes cette qualification que Dieu se donne à soi-même, cette qualification qui nous arrive à nous par nous. C'est pourquoi c'est par nous que Dieu se fait connaître à nous » (§ 88, p. 26). Le paradoxe de cette qualification *divine* à l'état *créaturel* correspond au *solécisme* inévitable dans la *ḥikâyat,* lorsqu'elle fonctionne comme figure de grammaire (cf. l'étude citée *supra* note 2).

dynastie prézoroastrienne des Kayânides ; ensuite Esfandyâr, héros de la foi zoroastrienne de l'ancienne Perse. Nous verrons comment un soufi de la Perse islamique conduit leur épopée à son dénouement mystique en l'absolvant de son passé, parce que lui-même a aplani en lui-même la montagne de l'égoïté close sur elle-même. Passant par son âme devenue transparente, voici que les héros de l'Iran préislamique trouvent accès, à leur tour, à cet « Orient » mystique dont l'aurore embrase l'horizon d'un spirituel de l'Islam. En la personne de Sohravardî, dans son Récital mystique, la geste des héros de l'ancien Iran s'accomplit au présent. C'est le triomphe du *ta'wîl,* d'une herméneutique dont l'herméneutique ésotérique du Qorân est le cas exemplaire et est ici le guide. Et c'est ainsi une « histoire qui *brise* l'histoire ».

III. Du retour à l'« Orient » comme finalité du Récital mystique

1. Le « Récit du Graal » chez Sohravardî

Nous trouvons à plusieurs reprises le cas de Kay Khosraw mentionné dans les œuvres de Sohravardî, comme un cas exemplaire des Sages extatiques de l'ancienne Perse. Le grand livre de la *Théosophie orientale* le nomme comme ayant été admis, dès avant Zoroastre, à la vision directe des « Sources de la Lumière-de-Gloire » ôhrmazdienne [33], c'est-à-dire

33. Les textes essentiels sont : *1.* Le chapitre du *Partaw-Nâmeh* (« Le Livre du Rayon de lumière ») où Sohravardî décrit le *xvarnah* selon la terminologie traditionnelle qu'il reprend ensuite dans « Le Livre des carrefours et entretiens » *(Kitâb al-mashâri' wa'l-motârahat).* Cf. notre éd. *Opera metaphysica et mystica* I, p. 504. — *2.* Le chapitre des « Tablettes dédiées à 'Imâdoddîn » *(Alwâh al-'Imâdîya)* décrivant l'assomption céleste de Kay Khosraw, repris par Qotb Shîrâzî dans son commentaire de la *Théosophie orientale* (notre éd. p. 157). — *3.* Les passages de ce même *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* relatifs à Kay Khosraw (cf. notre éd. index s. v.). — *4.* Le chapitre du recueil persan intitulé *La Langue des fourmis* que nous traduisons plus loin, et qui contient le « Récit du Graal ».

du *xvarnah* (persan *khorrah*), l'*aura gloriae* qui est à la fois la « gloire » et le « destin » d'un être de lumière. L'iconographie en a propagé le symbole bien au-delà des frontières de l'Iran, puisque nous en trouvons la représentation transférée aux figures de Bouddhas et de Bodhisattvas comme aux figures célestes de l'art chrétien primitif[34]. Mais, outre cette *aura gloriae*, la Lumière-de-Gloire eut aussi d'autres formes de manifestation, notamment celle d'une coupe merveilleuse, le Graal, dont la contemplation révélait les secrets de l'invisible. De ce Graal furent détenteurs le roi primordial Jamshîd, les souverains de la dynastie des Kayânides, notoirement Kay Khosraw, à qui fut donné, comme à quelques autres héros d'épopée ou à certains prophètes, le privilège de sortir de ce monde visible sans franchir le seuil de la mort. D'une part, nous verrons donc Sohravardî donner tout son sens mystique à la vision de Kay Khosraw ; d'autre part, le récit qui, dans son œuvre, mérite d'être appelé « Récit du Graal » fera s'accomplir, se passer, en la personne du récitateur du Récital mystique, le mystère même du Graal de Kay Khosraw.

Je ne puis que rappeler ici à très grands traits les données de la tradition épique et religieuse de l'ancien Iran concernant Kay Khosraw. C'est l'un des huit souverains de la dynastie des Kayânides, précédant ou préparant l'apparition du prophète Zoroastre ; mais, de même que ce dernier, les héros de l'épopée des Kayânides, je le rappelais tout à l'heure, font leur entrée dans une *histoire* qui est bien *réelle*, mais dont les dimensions débordent le cadre de nos représentations historiques, à tel point que leur histoire ne peut être soumise à notre chronologie. Aucune date précise ne peut leur être assignée ; les tentatives de les identifier avec la dynastie achéménide, bien connue des Grecs, ont échoué. Kay Khosraw est le fils du prince Siyâvakhsh que nous évoquions au début, à propos du film iranien qui lui fut

34. Cf. notre ouvrage *Corps spirituel...* (*supra* note 10), pp. 39 ss. et *passim*.

récemment consacré. Siyâvakhsh fut un prince généreux au destin tragique, perfidement assassiné par Afrâsyâb le Touranien, l'éternel antagoniste de la chevalerie iranienne, dont il était réservé à Kay Khosraw de triompher définitivement.

La figure et le destin de Kay Khosraw ont pu être comparés avec le personnage et le rôle de Parsifal dans notre cycle du Graal en Occident [35]. Plus d'un trait justifie cette comparaison qui, bien entendu, a ses limites, mais n'en reste pas moins suggestive. Je me bornerai ici, *d'une part*, à évoquer le mystérieux château fort qui avait été construit déjà par Siyâvakhsh, le père de notre héros, et qui a motivé certaines comparaisons avec le château du Graal. Il s'agit de la citadelle de Kang-Dêz, dont l'image illustre le thème des Demeures mystérieuses construites par les souverains et les héros, et dont la signification fondamentale est eschatologique. Se retirer dans ce château mystique, c'est s'occulter aux yeux de ce monde ; les événements qui s'y accomplissent *brisent* l'histoire de ce monde ; ils ne peuvent être perçus qu'à l'état visionnaire.

Où se trouve Kang-Dêz ? On l'a cherchée à l'extrême-orient et dans l'extrême-nord. Tout cela est vrai, à condition de ne pas confondre avec l'est et le nord que nous repérons sur nos cartes géographiques. L'extrême-nord, c'est le « pôle céleste », « le rocher d'émeraude », là où commence, selon toute la tradition sohravardienne, le « huitième climat », l'« *Orient* intermédiaire ». C'est pourquoi on dit aussi que Kang-Dêz est située au cœur ou au sommet de l'Alborz, autrement dit de la montagne cosmique ou psycho-cosmique de *Qâf*. Pour y atteindre il faut passer par le centre du climat central, Erân-Vêj, *in medio mundi* : les deux pôles de l'axe psychocosmique sont ainsi suffisamment indiqués. Aussi bien les descriptions de Kang-Dêz rappellent-elles celles

35. Cf. Jehangir C. Coyajee, *The Legend of the Holy Grail: its Iranian and Indian Analogies*, Journal of the K.R. Cama Orient. Inst. Bombay, 1939. Pour plus de détails, cf. *En Islam iranien ...*, t. II.

qui sont données, par ailleurs, des cités mystiques du « huitième climat », Jâbalqâ, Jâbarṣâ et Hûrqalyâ. La citadelle est pourvue de sept murailles, chacune d'un métal différent. L'enceinte renferme quatorze montagnes et sept fleuves navigables. Elle a quinze portes ; chaque porte a la hauteur de cinquante hommes. D'une porte à l'autre il y a la distance de sept cents parasanges (ce qui ferait plus de quatre mille kilomètres) ; il faut vingt-deux jours au printemps, quinze jours pendant l'été pour en parcourir la distance. Dans ce château fort vit l'un des fils de Zoroastre, Khorshêd-Čehr, et avec lui d'autres compagnons, autant de héros eschatologiques qu'il conduira lors du combat final contre les puissances ahrimaniennes. C'est là aussi que s'est retiré Kay Khosraw lors de son occulation à ce monde, comme l'un des sept princes d'entre les compagnons du futur Saoshyant ou Sauveur. Tous ces détails concordent de façon frappante avec ce que les représentations shî'ites groupent, par exemple, autour du thème de l'Île Verte, résidence de l'Imâm caché, ou avec les descriptions de la cité de Hûrqalyâ dont les habitants, heureux, glorieux et fidèles, ignorent la vieillesse et la mort — gardés en réserve pour un monde transfiguré.

D'autre part, on a pu, non sans raison, relever certaines similitudes entre les « enfances Parsifal » et les « enfances Kay Khosraw ». C'est à l'intervention d'un songe, au courage de sa mère, à la rencontre de chevaliers iraniens lancés à leur quête sur d'immenses distances, que l'enfant Kay Khosraw doit de survivre. Comme Parsifal, il est élevé par sa mère, dans la solitude des montagnes et des forêts, manifestant dans l'invention de ses jeux le pressentiment de son destin. Semblable tâche les attend l'un et l'autre. Omettant ici les épisodes intermédiaires, entre autres celui où dans la geste de Kay Khosraw, se place l'effondrement d'un château maléfique par la vertu de la lance magique dont le héros est armé, disons que sa longue *quête* va l'entraîner pendant sept ans, en d'extraordinaires et lointains voyages, jusqu'à travers les espaces étoilés, à la poursuite d'Afrâsyâb-Ahriman pour le détruire. Traversées de déserts, navigations mystérieuses, jusqu'aux rivages de la Chine et au-delà

de la Chine, jusqu'au lointain rivage de Mekran, où Kay Khosraw s'embarque encore pour une navigation de sept mois, réussit à atteindre la forteresse d'Afrâsyâb, sorte de château du Graal inversé, la Kang-Dêz souterraine, et détruit enfin le château maudit et son souverain, usurpateur du *xvarnah.* Tous ces événements ne sont plus à la dimension de nos continents et de nos cartes ; il s'agit d'une autre géographie, où toutes les lois de notre physique sont suspendues — y compris pour le voyage de retour (les quelques points de repère possibles restent isolés et sans signification). Ce qui est essentiellement signifié, c'est ceci : Afrâsyâb détruit, il faut que le héros revienne à Erân-Vêj, *in medio mundi*, la « Terre des visions », là où est la « Source de la Vie »[36]. Cette quête de la Source de la Vie est aussi bien le leitmotiv des Récits mystiques de Sohravardî. Dès lors, Afrâsyâb détruit, la Lumière-de-Gloire, le *xvarnah*, repose sur Kay Khosraw, comme la royauté du Graal investissant Parsifal.

Désormais le règne de Kay Khosraw s'achemine vers son dénouement mystérieux : son passage, vivant, hors de ce monde-ci, passage qui reste phénoménologiquement inconcevable, tant que notre ontologie ne dispose pas du niveau de l'être où se situe la citadelle mystique de Kang-Dêz — où désormais se poursuit l'*histoire* du héros eschatologique, une histoire qui n'est pas *dans* l'histoire commune des historiens, mais qui peut à l'improviste la traverser et la briser. L'« occultation » de Kay Khosraw s'accomplit en trois temps : il reçoit d'abord une prémonition céleste l'avertissant de se préparer au Grand Renoncement ; ses chevaliers n'ont plus accès auprès de lui, et sont consternés d'inquiétude. Puis il établit son camp devant la ville, et prend toutes dispositions pour la continuation du bon ordre des choses après lui. Enfin il dit adieu à tous, et se dirige vers une haute et lointaine montagne. Huit de ses chevaliers décident de l'accompagner dans son lointain voyage,

36. Cf. notre ouvrage *Corps spirituel... (supra* note 10), index s. v. Erân-Vêj.

mais leur prince les avertit : la voie qu'il doit suivre passe par des contrées sans eau ni végétation ; comme ils ne peuvent le suivre « jusqu'au Ciel », qu'ils s'épargnent au moins les fatigues du retour. Trois d'entre eux suivent ce conseil de prudence (ce sont Godarz, Zâl et Rostam ; nous retrouverons ces deux derniers tout à l'heure). Les cinq autres persistent longtemps encore, au prix d'indicibles fatigues. On fait halte un soir au bord d'une source. Nous sommes là, sans aucun doute, à la mystérieuse frontière : à la Source de la Vie. Kay Khosraw révèle à ses chevaliers que désormais ils ne le verront plus. Il leur donne un grave et ultime avertissement : une tempête de neige est imminente ; qu'ils retournent en hâte, sinon ils ne retrouveront plus leur voie vers ce monde-ci. Puis le prince se baigne dans la Source, et voici que ses compagnons s'aperçoivent soudain qu'ils ne le voient plus. Loin de suivre son conseil, ils le cherchent longtemps encore, sans parvenir à le trouver (pas plus qu'en notre XVe siècle, les Johannites fidèles de l'« Ami de Dieu du Haut Pays » ne parviendront à retrouver celui-ci). Ils campent au bord de la Source, s'entretenant de leur prince disparu. Succombant à la fatigue ils s'endorment, et la tempête les ensevelit sous ses profondes masses de neige. Ils ne se réveilleront plus à ce monde. C'est seulement ainsi qu'ils peuvent, eux, rejoindre le prince qui les a précédés. Et c'est un des plus magnifiques épisodes de la grande épopée de Ferdawsî [37].

Kay Khosraw est désormais, dans le château mystique dont nul mortel n'approche, l'un des compagnons du Saoshyant à venir, celui en qui la théosophie eschatologique de l'ancien Iran a pressenti celui-là seul qui donnera son sens à l'histoire, parce qu'il y mettra fin. On comprend que certaines comparaisons se soient imposées d'emblée avec le personnage du roi Arthur de nos traditions celtiques. De même que Kay Khosraw a disparu vivant de ce

37. Cf. Ferdawsî, *Shâh-Nâmeh*, éd. Vullers-Beroukhim, Téhéran, 1935, pp. 1438 ss.

monde pour se retirer dans le château mystique de Kang-Dêz, de même après un ultime combat le roi Arthur a disparu dans la mystérieuse île d'Avalon, l'île merveilleuse de l'autre monde, l'île où croissent les fruits d'immortalité, qui n'est habitée que par une population exclusivement féminine, dont la reine, *Virgo regia*, guérit le héros de ses blessures. Il y a même, quant à la dénomination de cette île, une curieuse résonance entre tradition celtique et tradition iranienne [38]. Comme Kay Khosraw, comme d'autres héros aussi de diverses épopées, le roi Arthur doit réapparaître en ce monde. Mais je crois que relativement au sens que le Récital mystique de Sohravardî va donner à la geste de Kay Khosraw, il nous faut préciser davantage. C'est le sens même du *retour à l'« Orient »*, comme dénouement de l'épopée héroïque en épopée mystique, qui est en cause. Ce sens va s'accomplir dans la personne du Récitateur mystique et en liaison avec le motif du Graal comme forme de manifestation de la Lumière-de-Gloire dont Kay Khosraw fut le détenteur. C'est pourquoi je crois qu'il est bon que nous ayons présentes à la pensée celles de nos traditions qui, elles aussi, parlent du « retour du Graal à l'Orient ».

Dans le cycle issu de l'œuvre de Robert de Boron [39] est nommée une ville mystérieuse de l'Orient, la cité de *Sarras*. Bien que nous puissions y reconnaître la région de la *Sarracena* (le pays des Sarrasins), il s'agit d'autre chose ; si elle est « aux confins de l'Égypte », cela s'accorde avec les traditions orientales, avec celles de la gnose comme avec celles du manichéisme, où l'Égypte typifie le pays de l'exil dont le gnostique cherche à sortir. Sarras est une ville-sœur de Hûrqalyâ. On s'est étonné qu'elle

38. La tradition celtique parle de l'*Insula puellarum*. D'autre part, on pense ici à la tradition iranienne relative à *Shahr-e dokhtarân* (la Cité des Jeunes Filles) « dans la direction du Tibet », d'où doit venir le héros eschatologique Bahrâm Varjavand ; cf. *Corps spirituel... (supra* note 10) pp. 81 et 97.

39. Cf. Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal,* Paris, 1952, pp. 314-315, 349, 368-369 ; A.E. Waite, *The Hidden Church of the Holy Graal,* London, 1909, pp. 289 à 292, 363 ss.

se trouvât en terre dite «païenne» et que les habitants en aient été, à la façon des Sabéens, des adeptes du culte des astres. Mais c'est là le meilleur indice que Sarras typifie bien le *malakût*, c'est-à-dire le monde invisible des âmes où se passe l'histoire *réelle*. Il y a le *malakût* inférieur, le monde des âmes engagées en ce monde dans l'aventure de la perception sensible où elles s'égarent ; et il y a le *malakût* supérieur, le monde des âmes qui se sont dégagées de ce monde-ci ou de celles qui n'avaient pas à y descendre. Sarras est le lieu de passage de l'un à l'autre. En sa partie inférieure, c'est le monde des âmes encore enténébrées, tandis qu'en sa partie supérieure c'est le Palais décrit comme le Palais spirituel (le *Palais espiriteus)*. Et c'est en passant par ce Palais spirituel que le saint Graal accomplit sa descente dans le monde des âmes terrestres, de même que c'est encore en ce Palais spirituel qu'il est retiré de ce monde. C'est pourquoi ce palais apparaît à deux reprises : une première fois, c'est dans le palais spirituel de Sarras que Joséphé, fils de Joseph d'Arimathie, est consacré, par l'huile sainte qu'ont apportée les Anges, comme premier évêque chrétien et premier gardien du Graal, origine d'une lignée dont on ne peut même pas dire qu'elle entre en compétition avec la succession apostolique officielle ; celle-ci, elle l'ignore purement et simplement, parce que son *histoire* se passe *ailleurs*. Une seconde fois, sur la voie du retour, lorsque Galahad, le «haut prince de la chevalerie célestielle», achève l'aventure du Graal et, en compagnie de Parsifal et de Bohort, rapporte à Sarras le Graal et les saintes reliques. Joséphé célèbre devant eux le dernier office du Graal, la dernière Messe qui ait été célébrée dans le monde des hommes avec la formule secrète de consécration confiée par le Christ à Joseph d'Arimathie. Galahad meurt dans une mort d'extase ; une main invisible saisit le Graal et la lance, et les emporte «au Ciel». Depuis lors, jamais plus ils ne furent visibles en ce monde ; la lignée des gardiens du Graal est désormais occultée à ce monde et avec elle toute la chevalerie des Templiers du Graal. Le palais spirituel de *Sarras* marque donc bien l'extrême limite,

le seuil du monde spirituel, de l'*Orient* auquel s'occultent les âmes, lorsqu'elles ont brisé l'histoire de ce monde.

Aussi bien l'idée de cette occultation à l'*Orient* est-elle explicitement affirmée encore dans les développements plus tardifs du Cycle du Graal. Dans l'histoire de Lohengrin, le chevalier au cygne, c'est le roi Arthur qui, au lieu de se retirer dans l'île d'Avalon, rapporte, à la tête de toute sa chevalerie, le saint Graal *dans l'Inde*. Mais nous savons déjà par l'*Histoire apostolique d'Abdias* (VIII, 125) que « les historiographes disent qu'il y a trois contrées qui portent le nom d'Inde : la première est l'Inde qui touche à l'Éthiopie ; la seconde est celle qui est comprise auprès des Mèdes ; la troisième, celle qui est aux confins de ce monde ». *Aux confins du monde :* donc non plus le sous-continent Inde-Pakistan figurant sur les cartes de nos jours, mais la cité mystique de Sarras ou le « huitième climat » dont parlent Sohravardî et les siens, l'*Orient*-origine de ce monde. Et c'est bien ce sens qui s'attache à la tradition que représente le *Titurel*, œuvre d'Albrecht von Scharfenberg (qui écrivait vers 1270), achevant ce qui n'était pas encore dit dans le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach. Là, les Templiers du Graal, discernant les calamités dont la menace s'accumule à l'extérieur du Temple, prennent la décision du « retour », et Parsifal, à la tête de toute la chevalerie du Graal, emporte le Graal et les saints Trésors « dans l'Inde ». Il se produit alors d'étranges interférences avec la mystérieuse figure du Prêtre Jean : tantôt Parsifal devient son héritier et prend son nom ; tantôt le Prêtre Jean est le fils de Parsifal. Tout cela s'accorde, parce que tout cela a un sens profond qui ne relève pas des normes de la Logique rationnelle. Parsifal-Prêtre Jean est désormais pour l'Église johannique, l'Église secrète du Graal, l'équivalent de celui que la gnose shî'ite désigne comme le Pôle céleste, l'Imâm caché, sommet d'une hiérarchie spirituelle inconnue des hommes.

Il y a dans tout cela, semble-t-il, une leçon d'une actualité admirable au regard de la grande « trahison des clercs » qui se consomme de nos jours, celle des

clercs si avides d'être « dans l'histoire », d'« incarner » le spirituel « dans l'histoire » que, ne sachant même plus de quelle histoire ils parlent, ils prétendent « démythiser » ce qui ne leur apparaît pas comme « historique ». Or, l'histoire spirituelle ne peut être qu'une *histoire antihistorique,* parce que toute histoire spirituelle ressortit au « principe d'arrachement » et non pas au principe de causalité. Quand elle s'accomplit, elle s'accomplit « entre Ciel et Terre », comme la scène finale du second *Faust,* où il est dit : « L'Inaccompli, Ici devient événement. L'Indescriptible, Ici est réalisé. » Et c'est bien ce qui se passe dans le récit du Graal que nous présente Sohravardî, où l'aventure du Graal s'achève dans la personne du Récitateur mystique qu'elle entraîne « entre Ciel et Terre ».

Nous disions, il y a quelques instants, que le personnage de Kay Khosraw apparaît à plusieurs reprises dans l'œuvre de Sohravardî. Il est parlé de lui tout d'abord comme héros extatique de la Perse prézoroastrienne. Le shaykh de la *Théosophie orientale* s'exprime ainsi à son sujet : « Il arriva, écrit-il, que Kay Khosraw le Béni resta absorbé dans la prière et une longue contemplation intérieure. Alors voici que vint à lui la Sagesse (la *Sophia)* du Père sacro-saint, et qu'elle s'entretint avec lui du monde du Mystère. Il fut enlevé jusqu'au monde suprême ; son âme reçut l'empreinte de la Sophia divine ; les Lumières archangéliques se montrèrent à lui face à face, et dans ce face-à-face il comprit ce qu'est la réalité subtile dénommée Lumière-de-Gloire royale *(Kayân khorrah),* à savoir cette projection dans l'âme d'une force *victoriale* devant laquelle les têtes s'inclinent [40]. »

Que ce texte évoquant l'intronisation mystique et hiératique, le charisme royal-sacerdotal de Kay Khosraw, dérive d'une source antérieure, ou que Sohravardî y exprime personnellement la manière dont il comprend le cas de Kay Khosraw, la signification revient au même, et elle déborde déjà largement

40. Texte des *Alwâḥ al-'Imâdîya, supra* note 33.

la lettre du récit épique de Ferdawsî dans le *Shâh-Nâmeh*. Sohravardî s'y exprime en théosophe «oriental», *ishrâqî* ; et le cas de Kay Khosraw, tel qu'il prend pour lui et par lui, *shaykh al-Ishrâq,* son sens et sa réalité, lui permet d'en revendiquer l'ascendance spirituelle. Désormais les extatiques «orientaux» de l'ancienne Perse, ceux qui, selon le cas exemplaire de Kay Khosraw, sont désignés comme *khosrawânîyûn,* seront la lignée que continuent, dans la Perse islamique, les théosophes «orientaux» de l'école de Sohravardî, les *Ishrâqîyûn.* Le récit de l'extase de Kay Khosraw peut se rapporter à la prémonition céleste dont parle la tradition épique, nous l'avons relevé, comme il peut aussi bien être le récit même de son occultation à ce monde, en une extase semblable à la «mort d'extase» de Galahad, car le héros ou le mystique, le myste en général, ne pénètre jamais en se séparant de ce monde, temporairement ou définitivement, que dans le monde où son âme habite déjà pendant son séjour terrestre. C'est pourquoi cette occultation sur laquelle se referme l'épopée héroïque offre au Récital mystique la «matière» qu'il va transmuer en la portant à sa signification flamboyante.

Ce que nous pouvons appeler le «Récit du Graal», chez Sohravardî, remplit tout un chapitre d'un de ses traités mystiques en persan; le traité se présente comme une suite rhapsodique, une suite de douze apologues ou récits mystiques dont le premier donne son titre à l'ensemble: *La Langue des fourmis (Loghât-e murân).* Le quatrième d'entre eux forme la *ḥikâyat,* le Récital mystique du Graal de Kay Khosraw. Trois épisodes s'y succèdent: *1.* Un prélude énonce le thème: la Coupe mystérieuse, une des formes de manifestation de la Lumière-de-Gloire, traditionnellement désignée comme le «Graal de Jam» *(Jâm-e Jam),* c'est-à-dire le Graal de Jamshîd, le souverain primordial qui reçut l'ordre d'ériger en Erân-Vêj, *in medio mundi,* le *var,* l'enclos paradisiaque, qui précisément offre tant d'analogies aussi bien avec Kang-Dêz qu'avec les cités du «huitième climat». *2.* Vient ensuite un bref exposé des mystères du Graal, dont le sens mystique apparaît immédiate-

ment. Il désigne l'homme spirituel, l'homme intérieur ou l'homme de lumière, la Lumière *Espahbad*, enfermé dans sa « gaine de peau ». Mais il arrive à cette Lumière de dénouer les liens. C'est le moment où Kay Khosraw, comme Titurel seul avec le Graal derrière la porte symbolique, est absorbé dans la contemplation qui l'unit aux êtres de lumière. À ce moment, le Graal est invisible. Il n'est visible que lorsque le fourreau de cuir, la gaine de peau (le corps physique) le lie de nouveau ; mais ce qu'on en voit est uniquement ce qui transparaît sous cette forme « façonnée au tour ». *3.* Quand les liens sont dénoués, c'est le moment où l'âme du mystique, l'homme de lumière, se lève à son « Orient » en un ravissement extatique qui est une anticipation de son *exitus* de ce monde. La « Théosophie orientale » n'est plus une doctrine laborieusement apprise ; elle satisfait à sa finalité « orientale », s'achève en une eschatologie personnellement vécue. C'est ce que souligne l'intervention de trois versets qorâniques relatifs à l'eschatologie, que nous prendrons soin de traduire *au présent,* comme l'exige le *ta'wîl.* Vient en conclusion l'affirmation solennelle dévoilant *qui* est le Graal.

Voici un essai de traduction de ce récit : « Kay Khosraw possédait le Graal miroir de l'univers. Tout ce qu'il pouvait désirer, il le contemplait dans ce Graal ; il y était informé des mondes invisibles ; il y scrutait l'ensemble des êtres. Ce Graal était, dit-on, enfermé dans un fourreau de cuir dont la forme avait été façonnée au tour et qui comportait dix jointures. Lorsque Kay Khosraw voulait de nouveau connaître quelque mystère de l'invisible, il remettait ce fourreau au tournage. Lorsqu'il avait délié toutes les ligatures, le Graal n'apparaissait pas. Lorsque tous les liens étaient liés sous l'effet du tournage, le Graal apparaissait. Au moment de l'équinoxe du printemps, Kay Khosraw tenait ce Graal exposé face au Soleil, et l'éclat de l'astre venant sur le Graal, voici que toutes les lignes et toutes les empreintes des mondes y étaient contemplées à l'état manifesté. “Lorsque la Terre est étendue à plat, qu'elle rejette ce qui est en elle et qu'elle reste vide, qu'elle prête l'oreille à son

Seigneur et qu'elle en est devenue digne, alors toi, ô homme, toi qui marches avec effort vers ton Seigneur, voici que tu le rencontres" (84: 3-5). "Rien de ce qui est secret en vous ne restera caché" (69: 18). "Chaque âme comprendra ce par quoi elle s'est fait précéder et ce qu'elle a laissé en arrière" (82: 5).

> «Quand j'entendis de mon Maître le récit du Graal de Jam,
> Je fus moi-même le Graal de Jam miroir de l'univers.
> Que l'on dégaine mon propre Graal miroir de l'univers,
> Ce Graal enseveli est la Flamme ardente dont se nourrit notre mort [41]. »

Nous pouvons dire, je crois, que nous avons réellement ici un cas exemplaire de la *hikâyat,* Récital mystique, dont nous signalions tout à l'heure, en suivant l'enseignement de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, l'analogie qu'en présente la forme avec l'Acte créateur. Il nous était dit que dans l'acte de ce Récital, la geste récitée, le héros dont elle est récitée et le Récitateur, forment, re-créent, une seule et même réalité. Tel est bien ici le cas de Sohravardî, Récitateur mystique du Graal de Kay Khosraw. Il est dans le cas du fer porté à l'incandescence par le feu. De même que c'est le feu qui arde par le morceau de fer porté au rouge, de même ici c'est le Graal de Kay Khosraw qui est la Flamme ardente portant à la

41. Une première traduction de ce récit fut donnée, il y a déjà une trentaine d'années, dans la revue *Hermès,* 3ᵉ série, nº III; Bruxelles, novembre 1939, pp. 41-42. Je n'avais alors à ma disposition qu'une édition très précaire du texte persan de Sohravardî, et j'ai révisé ici complètement la traduction d'après un manuscrit (Istanbul, Ragip 1480) offrant de meilleures garanties; écrit par un savant, il n'a que le défaut d'omettre la plupart des points diacritiques. Deux mots du dernier vers en particulier étaient restés tout à fait incertains. La graphie nerveuse et précise du ms. cité n'autorise qu'une lecture: *lahba sa-tomîto-ho,* «une flamme ardente le fera mourir». Ce sont deux mots arabes, provenant d'une source familière à Sohravardî, qui se trouvent enchâssés dans le vers persan, suivant le procédé que rend possible la syntaxe persane. À traduire littéralement on aurait: Ce Graal enseveli est notre «flamme ardente le fera mourir».

transparence l'âme du Récitateur mystique. La geste de Kay Khosraw n'est pas un fait du passé auquel le mystique resterait « attardé », suivant le mot trivial de nos jours. Le Graal est sa Face impérissable, l'*Imâm de son être,* de son être qui en s'*absolvant* de toutes les « ligatures », devient *absolument* libre pour *être* le Graal de Kay Khosraw. Simultanément celui-ci s'absout de toute ligature « au passé », puisqu'il est réel et présent dans le Récital du Récitateur mystique. De même que c'était par le regard de Layla que Majnûn pouvait contempler Layla, de même le Graal est cette Flamme ardente sans laquelle l'être du mystique serait comme un métal inerte ; mais réciproquement, si l'être du mystique n'en supportait la flamme, comme le morceau de fer supporte l'ardeur du feu, la geste du Graal serait close, au lieu de se poursuivre dans l'*Orient* invisible, l'*Orient* qui est l'âme, le « Palais spirituel » de Sarras.

L'application de ce que nous avons appelé au début « principe d'arrachement » consiste ici en ce que le mystique ne raconte pas une histoire ; il *est* cette histoire, mais une histoire qui *brise* l'histoire visible, puisqu'elle est le passage à ce qui est *occulté* aux évidences de ce monde. Le mystique est le *patient* de cette « histoire métahistorique », parce qu'il est celui en qui elle se passe, et c'est pourquoi simultanément il en est l'*agent,* l'acteur et *sujet* actif. Or c'est précisément là, nous l'avons vu, la marque de l'*être absolu,* en tant qu'être *absous s'absolvant* de toutes les ligatures du non-être. Je crois que le « Récit du Graal » chez Sohravardî illustre au mieux ce que j'ai essayé de suggérer comme étant le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique, comme étant la forme que prend l'Acte créateur dans le Récital du mystique. Ce passage illustre lui-même le précepte herméneutique de Sohravardî que je rappelais tout à l'heure (« Récite le Qorân comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas »), précepte en accord profond avec l'idée shî'ite de l'herméneutique qorânique, telle que l'enseignait le Ve Imâm, Mohammad al-Bâqîr.

De ce passage nous allons trouver un autre exemple dans l'œuvre mystique de Sohravardî, où

interviennent de nouveau certains héros de l'épopée iranienne dont la geste est rapportée dans le *Livre des Rois* de Ferdawsî.

2. *La mort d'Esfandyâr*

L'épisode est postérieur, mais dans le temps purement qualitatif de l'épopée disons qu'il est postérieur à la façon dont tel ou tel moment d'une sonate ou d'une symphonie est postérieur à un autre dans le temps musical pur. Des trois héros dont la geste va être évoquée, deux furent parmi ceux qui accompagnèrent Kay Khosraw jusqu'à l'extrême limite et qui, cédant enfin devant l'ultime objurgation de leur prince, firent demi-tour assez tôt pour revenir en ce monde-ci. Ce sont Zâl et son fils Rostam, deux célèbres figures de preux auxquels se rattache le cycle épique du Séistân. Le troisième héros évoqué est Esfandyâr, le chevalier de la foi zoroastrienne, fils du roi Vishtaspa, le souverain qui accueillit la mission prophétique de Zoroastre et favorisa sa prédication. Tels sont les trois personnages de l'épopée héroïque évoqués dans un récit mystique de Sohravardî intitulé *L'Archange empourpré*. Le dénouement de l'épopée héroïque en épopée mystique va s'accomplir ici comme une « modulation » du mystérieux oiseau Sîmorgh (c'est aussi bien le titre d'un traité de soufisme composé également en persan par Sohravardî), et nous percevrons un accord profond entre le sens ésotérique de Sîmorgh et ce que nous venons d'apprendre concernant le Graal caché.

Qui est Sîmorgh ? Le nom de cet oiseau mystérieux que l'on peut, sous certains aspects, identifier avec le *Phénix* d'autres traditions, apparaît tout d'abord dans l'Avesta sous la forme *Saêna meregha* (qui est du féminin ; comme le persan n'a pas de genre, nous pouvons aussi bien conserver en français le féminin pour la forme *Sîmorgh*). Dans la littérature persane, il apparaît dans une double tradition : celle de l'épopée héroïque et celle de l'épopée mystique. Nous ne nous préoccuperons ici que de ce que Sohravardî en dit expressément lui-même, en tant que Sîmorgh permet précisément le dénouement

mystique de l'épopée héroïque, c'est-à-dire le « retour à l'Orient », au sommet de la montagne cosmique de *Qâf*.

Les indications allusives que donne Sohravardî, en guise de prélude à son traité intitulé *Sur la modulation de Sîmorgh*[42], nous mettent sur la voie. Sîmorgh a son nid dans l'arbre *Ṭûbâ* au sommet de la montagne de *Qâf,* c'est-à-dire à la limite entre le monde matériel visible et le monde subtil invisible, au seuil du « huitième climat » que l'on atteint lorsque l'on a franchi les montagnes et les vallées du cosmos visible. L'arbre Ṭûbâ est un des symboles de l'être absolu au sens que nous avons défini ici précédemment ; aussi est-ce également un des symboles shî'ites de l'Imâm, puisque le nom de « Réalité mohammadienne » désigne également l'être s'absolvant initialement du non-être. C'est aussi l'arbre du paradis dont une branche pend devant l'oratoire de chaque élu, ce qui est une façon d'exprimer l'identité entre la Face divine sous laquelle l'Être divin est connu de l'homme, et la Face paradisiaque sous laquelle l'homme est connu de Dieu. C'est cela même que Sohravardî suggère : toute huppe, dit-il, c'est-à-dire toute âme de lumière, qui au printemps — (le moment, rappelons-nous, où Kay Khosraw exposait le Graal au soleil levant pour y contempler les secrets de l'univers) — abandonne son propre nid et de son propre bec se dépouille de son propre plumage — (ici encore rappelons-nous le Graal que le mystique dégaine de sa tunique de peau) — et prend son essor vers la montagne de *Qâf,* devient elle-même une Sîmorgh dont la modulation réveille les ensommeillés. Elle prend cet essor lorsque l'ombre de la montagne de *Qâf* s'étend sur elle, lors d'une aurore unique à l'*Orient* du *malakût,* qui, mesurée en temps terrestre, équivaudrait à un millier d'années. C'est l'instant de

42. Une première traduction de ce traité a été donnée dans la livraison de la revue *Hermès* indiquée dans la note précédente. Pour une traduction plus récente, voir *L'Archange empourpré : quinze traités et récits mystiques,* trad. du persan et de l'arabe par Henry Corbin, Paris, Fayard (Documents spirituels 14), 1976, XIV pp. 448-462

cet *exitus* extatique ou de la mort d'extase qui, finalement, expliquera la mort du héros Esfandyâr; en fait, la durée en est incommensurable au temps terrestre.

Et Sohravardî précise: «Toutes les teintes sont en cet Oiseau, mais lui-même n'a pas de couleur. Son nid est à l'Orient, mais l'Occident n'en est pas privé. Tous sont préoccupés de lui, mais lui ne dépend de personne. Tous sont pleins de lui, mais lui ne contient personne. Et toutes les connaissances sont engendrées de la modulation de cet Oiseau. Les instruments de musique merveilleux, tels que l'orgue et d'autres encore, en sont les proportions, et c'est de lui qu'émane leur résonance [...]. Sa nourriture est de feu. Quiconque noue à son bras droit une plume de son plumage et passe à travers le feu ne sera point consumé par l'incendie. La brise du matin émane de son souffle, et c'est pourquoi les amants mystiques lui disent le mystère de leur cœur et les secrets de leurs secrets.» Il est d'autant plus frappant que plusieurs de ces attributs de Sîmorgh aient été transposés littéralement par le grand théologien et mystique de l'Église syriaque jacobite, Bar-Hebraeus (✝ 1284), à la colombe, symbole de l'Esprit saint[43] (nous pourrions songer en outre à la colombe du Graal). Aussi bien Sîmorgh apparaît-elle comme symbole de l'Esprit saint chez certains théosophes mystiques de l'Islam.

Les indications esquissées par Sohravardî trouvent leur complet épanouissement dans un épisode de la grande épopée mystique de 'Aṭṭâr de Nîshâpûr (XIIIe siècle) intitulée *Le Langage des oiseaux* (*Manṭiq al-Ṭayr*). Par un jeu de mots que permet la langue persane et qui est ici un trait de génie, voici que 'Aṭṭâr lit le nom Sîmorgh comme s'il était écrit *sî-morgh* et signifiait «trente oiseaux». Les oiseaux sont partis par milliers pour rejoindre à travers toutes les vallées d'épreuve le sommet de la montagne de *Qâf;* mais des milliers et des milliers d'oiseaux au départ, il n'en arrive que trente, épuisés. Un vertige de stupeur les saisit lorsque, contemplant la face de

43. Cf. Bar-Hebraeus, *The Book of the Dove,* trad. Wensinck, 1919, p. 4.

l'éternelle Sîmorgh, ils s'aperçoivent que Sîmorgh est bien cette Sîmorgh, mais que simultanément elle est ces *sî-morgh*, ces trente oiseaux. Lorsqu'ils contemplent Sîmorgh, c'est bien Sîmorgh qu'ils contemplent ; en se contemplant eux-mêmes, c'est encore *sî-morgh* qu'ils contemplent, ces *trente* oiseaux. 'Aṭṭâr a configuré ainsi un des plus profonds symboles de l'identité dans la différence et de la différence dans l'identité, et marqué d'une empreinte caractéristique la littérature mystique persane[44]. J'ai entendu l'un de nos shaykhs shî'ites en Iran commenter cet épisode et conclure en disant : c'est cela le mystère de la Face divine, et c'est cela même l'Imâm.

Alors peut-être pouvons-nous ressaisir l'intuition de Sohravardî résolvant dans le thème de Sîmorgh un épisode du *Shâh-Nâmeh*. Il est vrai que Sohravardî laisse beaucoup à la charge de notre divination. Tout d'abord le rappel de cet épisode, dans le récit de *L'Archange empourpré,* se situe au cours d'un dialogue d'initiation, après la rencontre de cet Ange en qui nous pouvons discerner aussi bien l'Ange Gabriel de la Révélation comme Ange de l'humanité, que le *daimôn paredros,* l'ange personnel du myste, le *poimên* (pasteur) de l'hermétisme (*Poimandrês*). Nous sommes déjà au seuil de la connaissance « orientale ». Tout le propos de l'Ange est d'indiquer à son disciple comment rejoindre le sommet de la montagne de *Qâf*. Ce dont il s'agit, c'est de l'histoire de l'âme : sa descente de l'*Orient* en ce monde et son retour à l'*Orient*. L'Événement s'accomplit ; la doctrine devient Récit. Seulement cette histoire est ici répartie entre les deux personnages de Zâl et d'Esfandyâr, pour suivre les contours du *Shâh-Nâmeh*. C'est pourquoi le disciple commence par interroger l'Ange sur le mystère de la naissance de Zâl, et l'Ange répond qu'il a lui-même interrogé Sîmorgh à ce sujet. Tout se passe donc déjà « à l'Orient ».

Ce que l'Ange commence par rappeler, ce sont les données de la tradition épique concernant la nais-

44. Pour le contexte de ce thème de l'*Oiseau* chez Avicenne, Ghazâlî, 'Aṭṭâr, cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire,* 2[e] éd., Paris, Berg International, pp. 215-220.

sance de Zâl. J'en résume les traits essentiels: l'enfant Zâl vient au monde pourvu d'une chevelure entièrement blanche. Son père, Sâm, ne comprend pas, bien entendu, que cette blancheur est celle du monde de la Lumière d'où descend le petit être humain projeté en ce monde (l'« Archange empourpré » apparaîtrait lui-même avec cette blancheur, s'il n'avait à gouverner ce monde de Ténèbres). Non, le père est horrifié, et ordonne qu'on aille abandonner l'enfant dans le désert. C'était l'hiver, personne n'imaginait que l'enfant pût survivre. Plus tard cependant, voici que la mère, inconsolable, le retrouve dans ce même désert. Elle constate avec émerveillement qu'il a survécu. Pendant le jour, Sîmorgh le tenait sous ses ailes. La nuit, une gazelle dont le faon avait été capturé par les chasseurs, venait le nourrir. Et Sîmorgh d'expliquer elle-même à l'Ange: « Zâl est venu au monde sous le regard de l'arbre Tûbâ; nous n'avons pas permis qu'il périsse. » L'alternance du jour et de la nuit nous fait déjà pressentir qu'il s'agit du mystère de la descente de l'âme en ce monde. Si Sîmorgh veille sur l'enfant Zâl pendant le jour, c'est que le jour est le monde de la Lumière, la patrie de l'âme, dont elle garde le pressentiment et dont elle retrouvera plus tard la conscience par l'initiation. Le monde de la nuit, c'est le monde de la perception limitée aux facultés sensibles; la gazelle typifie l'*anima sensitiva.*

Tout cela s'impose avec encore plus d'évidence, si nous rapprochons ce symbolisme de la signification mystérique de l'ancien roman grec, étudiée avec tant de soin par R. Merkelbach. L'enfant abandonné et nourri par un animal est le symbole d'un sauvetage miraculeux, dû à la sollicitude des dieux. Ainsi Daphnis, dans le roman de Longus, fut-il nourri par une chèvre. Quant au petit faon abandonné ici aux chasseurs, il aurait son correspondant dans le bélier que Daphnis et Chloé sacrifient, comme s'il était le prix de leur rançon. Plus précisément encore, dans le roman d'Héliodore, Chariklea, fille du roi d'Éthiopie Hydaspes, vient au monde avec une carnation entièrement blanche (comme la chevelure de Zâl). C'est que sa mère avait contemplé Andromède au mome ıt

de la conception, et sa fille en est la parfaite ressemblance. Cependant la mère, craignant que la légitimité de la naissance ne soit contestée, et redoutant d'être condamnée à mort avec sa fille, décide d'abandonner celle-ci. Chariklea est, comme l'enfant Zâl, la figure typifiant chaque âme humaine jetée en ce monde, et qui devra plus tard prendre conscience de son ascendance divine. Sa vraie patrie est l'« Orient », le pays mystique du Soleil ; elle devra chercher à le rejoindre [45]. Même thème dans le *Chant de la Perle* des *Actes de Thomas,* avec lequel le *Récit de l'exil occidental* de Sohravardî offre tant de ressemblances dans son thème initial et dans la succession des épisodes [46].

Tel étant le sens caché de la naissance de Zâl, nous voici préparés à entendre le sens caché de la mort d'Esfandyâr. Ici un minimum d'informations à rappeler tout d'abord. D'une part, Zâl continue, sa vie durant, d'avoir la protection de Sîmorgh qui lui avait donné une plume de son plumage ; en cas de détresse ou de danger, Zâl n'aurait qu'à brûler une partie de cette plume « pour voir apparaître l'être splendide » (nous avons lu tout à l'heure, chez Sohravardî, une variante de cette tradition). Mais d'autre part, la tradition zoroastrienne de l'Iran s'est montrée réticente à l'égard de Zâl et de son fils, le célèbre Rostam, pour la raison que l'un et l'autre n'avaient point accueilli sans réserve la prédication de Zoroastre. En revanche, le jeune Esfandyâr est le type accompli du chevalier de la foi zoroastrienne. Selon la tradition épique, les causes prochaines de sa mort jetteraient une certaine ombre sur la personne de son père, le roi Vishtaspa. Celui-ci l'aurait

45. Cf. Reinhold Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike,* München, 1962, principalement pp. 198, 200, 236-237, 292.

46. *Ibid.*, p. 308. Pour le « Récit de l'Exil occidental », cf. notre étude sur *Le Récit d'initiation et l'Hermétisme en Iran* (Eranos-Jahrbuch XVII, 1949), Zürich, 1950. Le texte (arabe et persan) a été publié depuis lors (Sohravardî, *Opera metaphysica II,* 1953). *Cf. En Islam iranien* ..., t. II et *L'Archange empourpré, VIII,* pp. 265-287 (*supra* note 42).

contraint à des exploits de plus en plus difficiles pour retarder l'échéance d'une promesse. C'est ainsi qu'Esfandyâr est forcé finalement de proposer des conditions impossibles à Rostam, le héros rebelle à la foi nouvelle. L'issue ne peut être que tragique. Mais Rostam est désolé d'avoir à combattre un jeune héros qu'il admire ; les sentiments restent de part et d'autre parfaitement chevaleresques. Cependant Rostam est impuissant à vaincre ; il est même sur le point de succomber. Alors, selon la tradition épique, son père Zâl demande l'aide de Sîmorgh qui, une nuit, le transporte jusqu'aux rivages de Chine, auprès d'un tamarix dont il détache une branche pour la transformer en une flèche à deux pointes.

Sîmorgh dispose toutes choses pour que Zâl, son protégé, sauve à la fois son fils Rostam de la mort physique, et garantisse à Esfandyâr, sous l'apparence de la défaite, le triomphe d'une mort d'extase. Tel est ce qui ressort des données nouvelles dont dispose Sohravardî et qui préparent le dénouement mystique de l'épisode héroïque. Or, ces données nouvelles que l'Ange communique à son disciple et qui ne figurent pas dans la tradition épique, l'Ange les tient de Sîmorgh elle-même. Elles se résument à ceci : Sîmorgh a cette vertu que si l'on tient directement en face d'elle un miroir ou quelque surface polie qui en tienne lieu, tout œil qui regarde dans ce miroir est frappé d'éblouissement (rappelons-nous Kay Khosraw tenant le Graal, miroir de l'univers, exposé face au soleil). C'est pourquoi Zâl revêt son fils Rostam d'une armure et d'un casque miroitants, et couvre entièrement son cheval de pièces de miroir. Lorsque, dans le combat, Esfandyâr vient nécessairement se placer devant Rostam, voici que les rayons de Sîmorgh, tombant sur l'armure et les miroirs, se réfléchissent dans les yeux d'Esfandyâr et l'éblouissent. Lorsque les deux pointes de la flèche en bois de tamarix le blessent mortellement aux yeux, ce que *voit* Esfandyâr, ce sont les *deux ailes* de Sîmorgh[47].

47. Cf. notre traduction du « Récit de l'Archange empourpré », *ibid.*, VI, pp. 201-213.

Alors, nous nous retrouvons ici, comme précédemment au terme du « récit du Graal », dans la situation de la *hikâyat*, le Récital mystique, où la geste récitée, le héros dont elle est récitée et le Récitateur lui-même ne forment qu'une même réalité, en un absolu absous de toute différence. Au terme de son *Récit de l'exil occidental*, Sohravardî dira : « C'est moi qui suis dans ce récit », car le myste *est* lui-même l'histoire qu'il raconte. Aussi bien l'Ange du dialogue rappelle-t-il ici à son disciple que Sîmorgh est multitude et chaque fois unique. Dès le prologue d'un autre traité nous le savions : chaque huppe qui prend son essor vers la montagne de *Qâf* devient une Sîmorgh. Et ce qu'elle devient, c'est cela le sens mystique de la mort d'Esfandyâr. Elle devient elle-même une Sîmorgh, comme dans la magnifique épopée de 'Attâr. La mort d'Esfandyâr a le même sens que l'occultation de Kay Khosraw se retirant dans la citadelle de Kang-Dêz. Sîmorgh qui a son nid dans l'arbre Tûbâ, au sommet de la montagne de *Qâf*, c'est la Face divine telle qu'elle se montre à l'homme et qui est simultanément sa propre Face impérissable, l'Imâm ou l'Ange de son être. Dans ce face-à-face, les deux Faces se réfléchissent et se réciproquent ; un être humain peut anticiper cette vision, il ne peut aller au-delà.

Sîmorgh, nous a rappelé Sohravardî, ne se nourrit que de feu ; quiconque noue à son bras une plume de son plumage passe à travers le feu sans être consumé, car il est alors lui-même devenu de feu. Une admirable convergence nous fait alors rejoindre le « récit du Graal » sohravardien, pour être entraîné avec lui au-delà. Le Graal était « la flamme ardente dont se nourrit notre mort » ; le papillon du célèbre apologue se précipitait dans la flamme dont il était amoureux, et en devenant lui-même cette flamme qui le consume, était un instant amoureux de lui-même. Mais voici qu'une dernière limite est franchie : le myste passe dans le feu sans être consumé. Sîmorgh, la Face divine montrée au mystique, l'Imâm ou l'Ange de son être, est bien le *phénix* qui ne se nourrit que de feu, et le feu dont elle se nourrit est bien la flamme ardente, le Graal de Kay Khosraw.

Mais au terme de leur voyage, quand ils ont rejoint l'« Orient », à l'heure de l'« aurore levante », *aurora consurgens,* les oiseaux ont compris qu'ils sont eux-mêmes l'éternelle Sîmorgh, ce qui veut dire que la Face sous laquelle l'Être Divin se montre à eux est en même temps leur propre Face impérissable. Alors ils deviennent à jamais le Feu qui, sans se consumer, alimente le flamboiement de cette Face divine.

Ce que nous avons essayé de comprendre au cours de cet entretien se trouve ainsi récapitulé ; nous ne pouvons rien dire de plus pour le moment. Le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique marque une *transmutation.* Pour la tradition zoroastrienne, la mort d'Esfandyâr avait été l'œuvre des puissances ahrimaniennes, agissant par les rebelles à la foi de Zoroastre. Voici que le *ta'wîl,* l'herméneutique d'un mystique iranien d'Islam, exorcise les démons d'Ahriman, arrache les héros à leur puissance. La mort d'Esfandyâr prend alors le sens que Sohravardî nous suggère, et qui se trouverait illustré, mieux que ne le serait l'enlèvement de Ẕâl, dans la magnifique image d'une très vieille soierie persane, nous montrant un adolescent nimbé d'une chevelure royale, qu'un oiseau fantastique enlève vers le Ciel dans un élan d'apothéose [48].

IV. De l'iranisme et du monde hiératique

Pour clore cet entretien, je voudrais appeler l'attention sur une comparaison dont le développement pourrait être fécond, car peut-être serait-elle une des voies d'accès permettant aux philosophes iraniens, restés si inconnus en Occident, de faire leur entrée dans le circuit de nos pensées et de nos problèmes. L'un des termes que nous aurions à retenir pour la comparaison envisagée serait ce que j'ai appelé au début l'*iranisme* de Sohravardî, « résurrecteur » au

48. Il s'agit de l'extraordinaire image illustrant le couvre-livre de notre ouvrage : *Corps spirituel...* (*supra* note 10). Sur la provenance et l'interprétation de cette image, cf. notre prologue à ce même livre, pp. 27-28.

XIIe siècle, en Islam, de la théosophie des Sages de l'ancienne Perse. J'ai souligné le caractère tout spirituel et hiératique de cet *iranisme*. Alors que les historiens des religions savent l'importance du monde spirituel iranien, il est remarquable que l'*iranisme* ait tenu si peu de place dans la pensée des philosophes qui ont médité de grands projets d'une philosophie de l'histoire. Une exception d'importance pourtant, dans un pays limitrophe de l'Iran, nous offre le second terme de notre comparaison. Je pense ici à l'emploi du mot *iranisme*, tel que le comprennent Alexis Khomiakov et le cercle des Slavophiles, dans l'ancienne Russie de la première moitié du XIXe siècle. Il est regrettable que les études philosophiques iraniennes n'en aient guère tenu compte, et que les circonstances de nos jours n'y rendent pas spécialement attentif. Il y a des affinités et il y a de puissants contrastes entre les deux termes dont je voudrais suggérer en quelques mots le rapprochement.

Khomiakov a édifié en une grandiose méditation une vaste philosophie de l'histoire qui ne doit rien à la dialectique hégélienne. Le caractère des religions s'y révèle comme déterminé essentiellement non par le nombre des dieux, ni par les rites du culte, ni même par les catégories de la raison, mais par les catégories de la volonté. « La liberté ou la nécessité constituent ce principe secret autour duquel, sous différentes formes, se concentrent toutes les pensées de l'homme. » La liberté s'exprime par la création, et la nécessité par la génération. Ce sont là deux principes qui s'affrontent tout au long de l'histoire humaine, et qui se trouvent comme personnifiés par les appellations que leur confère Khomiakov. Il désigne le premier de ces principes comme *iranisme* ; le principe iranien est principe spirituel créateur, religion de la liberté morale. Le second principe, Khomiakov le typifie dans le *kouschisme* ; le principe kouschite, c'est la religion de la nécessité physique aussi bien que de la nécessité logique (cette dernière ayant son expression la plus achevée dans le système de Hegel). L'origine des deux désignations est simple. Pour la première, il s'agit de l'Iran, et le terme nous

est suffisamment clair. Pour la seconde, Kousch est le nom biblique de l'Éthiopie, le pays de Kousch, à qui, selon Diodore de Sicile, les prêtres égyptiens faisaient remonter la civilisation de l'Égypte. *Iranisme* et *kouschisme* personnifient donc pour Khomiakov les principes en lutte dans deux types de civilisation, nés dès les premiers pas de l'humanité dans l'histoire. Mais ce n'est ni le fait géographique, ni le fait historique, ni même le fait ethnique, qui importe à Khomiakov ; c'est le principe religieux, ou plutôt la lutte des deux principes qui constitue le drame de l'histoire spirituelle de l'humanité, drame plus intense que jamais de nos jours. Le principe kouschite admet la prédominance de la nécessité physique comme éternellement raisonnable ; pour l'iranisme, cette prédominance est mauvaise et passagère. Le kouschisme ne connaît que l'enchaînement nécessaire du raisonnement logique ; l'iranisme, la pensée iranienne, « se fonde sur la tradition et ne se restaure point par une action purement logique, car le concept de la liberté créatrice ne s'enferme pas dans des formules et ne s'en déduit pas. Elle peut être discernée seulement par une intuition supérieure, dépassant les étroites limites du raisonnement, ou par le travail des siècles, ayant parcouru tous les degrés de la négation[49] ».

En lisant ces lignes, on a l'impression qu'il y aurait profit à les méditer conjointement avec la métaphysique de l'Acte créateur, la signification du mot *absolu*, telle que nous la propose, dans la Perse shî'ite, l'enseignement de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î ; conjointement aussi avec la mise en œuvre, chez Sohravardî, de la libre inspiration créatrice le conduisant à ressusciter, par celle de l'Islam, la tradition théosophique de l'ancien Iran. Et pourtant un contraste ne manquerait pas d'éclater assez rapidement, un contraste qui se manifeste déjà entre les penseurs russes de la même époque. L'iranisme de Khomiakov correspond en effet au souci d'élever à une valeur universelle le type caché dans la racine même de la

49. Cf. A. Gratieux, *A.S. Khomiakov et le Mouvement slavophile. II. Les Doctrines,* Paris, 1939, pp. 68-69, 71-73.

vie d'un peuple, en l'espèce le type russe, et si les slavophiles ne conçoivent d'autre vocation pour la Russie que de devenir la plus chrétienne des sociétés humaines, le peuple «pravoslave», orthodoxe — là même aussi se fait jour ce que l'on a pu appeler un «populisme» foncier, attaché à la construction d'un idéal temporel. C'est pourquoi déjà la philosophie d'un autre penseur russe du siècle dernier, Constantin Leontiev, s'affirme en puissant contraste avec l'idéal des slavophiles. Leontiev ne met sa foi ni dans la Russie ni dans son peuple, mais dans l'idéal sacral et hiératique du monde byzantin. Si l'on est en droit, selon lui, de parler d'une mission quelconque, c'est de celle du byzantinisme, et cette mission avait un caractère universel, parce que son principe était non pas national, mais universel, ouvert à toutes les configurations singulières. Sans l'action organisatrice et configuratrice du principe universel de Byzance, le peuple russe était, selon Leontiev, insignifiant et mauvais. Car l'essentiel, ce n'est pas le peuple lui-même, mais la grande idée qui le domine, ici l'idée sacrale byzantine. Si cette idée disparaît, il n'y a aucune raison de s'attacher à ce peuple comme tel.

La conscience religieuse d'un Leontiev est d'essence toute spirituelle et ascétique. Il est même étranger à tout souci de donner un fondement mystique au royaume théocratique temporel. Il croit à l'Église orthodoxe, il croit à l'idée, à la beauté surtout, à certaines personnalités élues, puissantes et créatrices. Mais il ne croit pas au peuple, à la masse humaine, et par là même il se détache, avec une originalité puissante, de l'ensemble des penseurs russes[50]. Il reste le témoin d'un monde *hiératique* (je pense principalement au sens que le néoplatonicien

50. Cf. Nicolas Berdiaeff, *Constantin Leontieff, un penseur religieux du XIXe siècle*, trad. Hélène Iswolsky, Paris, 1936. Malheureusement la terminologie philosophique de cette traduction n'est pas tout à fait adéquate. On se reportera donc à l'article de Fritz Lieb, «Konstantin Leontjew, der Prophet des Zornes ohne Hoffnung», republié dans le recueil d'articles du même auteur *Sophia und Historie*, hrsg. v. Martin Rohkrämer, Zürich, 1962, pp. 114-144.

Jamblique donne à ce mot, lorsqu'il parle des « vertus hiératiques »), — un monde aux figures de Lumière d'au-delà dont il arrive au monde humain terrestre de pouvoir être liturgiquement la typification, comme en une succession d'icônes ou comme dans la chevalerie du Graal. Et c'est pourquoi je crois que l'étude comparée entre l'*iranisme* de Sohravardî et l'*iranisme* de Khomiakov nous conduirait peut-être finalement à la constatation suivante : que ce que l'idée et les Sages de l'ancienne Perse ont représenté pour Sohravardî correspondrait plutôt à ce que Byzance et le principe byzantin ont représenté pour un Leontiev.

Cette analogie de rapports nous permettrait alors de situer l'*iranisme* de Sohravardî à l'égard de l'*iranisme* que nous voyons à l'œuvre dans la dramaturgie de l'histoire chez Khomiakov. Sohravardî nous a précisé que, si les anciens Sages iraniens furent des « théosophes orientaux », ce fut parce que la sagesse théorique et pratique qu'ils professaient était fondée sur la connaissance « orientale », au sens gnostique de ce mot « orientale ». Ce n'est pas que le peuple iranien ou la race iranienne ait mérité le privilège de cette qualification, simplement parce qu'ils habitaient géographiquement à l'Orient. Ce n'est pas eux qui firent de leur connaissance une connaissance « orientale ». C'est la connaissance « orientale », au sens gnostique du mot, qui fit d'eux des « Orientaux ». Cet « Orient », Sohravardî nous le montre, dans l'ancien Iran, comme cette Lumière-de-Gloire, le *xvarnah,* qui tantôt investit un être et tantôt peut se retirer de lui. La manière dont il affirme l'ascendance « orientale » de sa propre école, celle des théosophes *ishrâqîyûn,* ne ressortit pas davantage à notre philosophie de l'histoire, aux relations de causalité entre les peuples et les États. Ce n'est pas un principe ethnique, mais une ascendance hiératique que Sohravardî affirme. Comme pour la lignée des gardiens du Graal, les titres à l'appui de cette ascendance appartiennent à une histoire qui *brise* ce que nous appelons communément l'histoire.

Et là même m'apparaît la signification très actuelle de ce que je tente d'entrevoir. J'ai employé, il y a quelques instants, une expression passée maintenant

dans le langage courant, en parlant de la « trahison des clercs » avides d'être « dans l'histoire », de ne pas se laisser « dépasser » par l'histoire. Cette avidité, ou cette hantise, provient d'une confusion fondamentale entre ce qui est « fait historique » et ce qui est « mystère liturgique » (ce dernier mot pris en un sens très large : l'audition musicale peut être, elle aussi, une liturgie). Mais cette confusion n'est elle-même qu'un symptôme annonçant la perte du sens de ce mystère liturgique. Et cette perte dérive elle-même de l'abdication de l'individualité spirituelle. Alors il ne reste plus que le fait « communautaire » ou le « fait social ». En revanche, le Récital mystique en son absoluité n'est pas un fait social, pas plus que les événements qui adviennent dans le mystère liturgique ne sont des faits historiques, ou plutôt ils appartiennent à une autre histoire, dont le temps est incommensurable avec le temps profane de notre histoire, et pour lequel les mots « attardé », « révolu », n'ont vraiment aucun sens.

Sans doute ceux-là qui n'existent que pour cette histoire qui *brise* l'histoire peuvent-ils apparaître, de nos jours, à ceux qui se veulent « dans l'histoire », comme obstinément fixés sur un rivage que la morsure des flots réduit sans cesse. Mais ces obstinés savent que ce territoire envahi par les flots, il faudra le reconquérir. C'est une image qui me vint à l'esprit en visitant de nouveau, il y a quelques semaines, le merveilleux sanctuaire de Saint-Michel au Mont-Tombe, Saint-Michel « au péril de la mer », en même temps que je méditais un livre admirablement documenté, paru récemment à l'occasion du millénaire monastique du même Mont Saint-Michel. Ce livre portait en sous-titre « Mille Ans au péril de l'histoire[51] ». Voici que ces mots me frappèrent comme en un éclair : le « péril de la mer » prit pour moi la résonance gnostique de « péril de l'histoire », d'une façon qui peut récapituler ce que j'ai essayé de dire au cours de cet entretien.

51. R.P. Michel Riquet, *Le Mont Saint-Michel, mille ans au péril de l'histoire*, Paris, 1965.

C'est qu'en effet une « histoire archangélique » est essentiellement une histoire « au péril de l'histoire », et cela en un double sens. En un premier sens, c'est elle qui met l'histoire en péril. Ses événements ne peuvent être que des visions, des apparitions, comme celles du Christ ressuscité. Les témoignages enregistrés que peuvent conserver les archives ne témoignent de rien pour quiconque est étranger au monde dont ils témoignent. Cela se passe dans les âmes, dans le *malakût*, comme la descente et le retour du Graal. Impossible de soumettre cela à la trame d'une causalité historique, d'en faire une philosophie de l'histoire. Alors, si nous affirmons que l'« histoire archangélique » est pourtant bien une histoire *réelle*, qu'il n'y a pas lieu de « démythiser », voici que le concept de l'histoire docilement reçu de nos jours, le concept de monde historique et de « sens de l'histoire », se trouvent mis en péril par cette histoire autre qui brise l'histoire unidimensionnelle. Mais celle-ci tient sa riposte toute prête, riposte qui dévoile le second sens du péril : cette fois, c'est l'histoire qui met en péril l'« histoire archangélique ». À son tour, elle peut le faire de deux manières.

Elle peut le faire d'une manière massive et à découvert : pour la conscience agnostique et « scientifique » de nos jours, que peuvent être des événements visionnaires, des apparitions d'archanges, sinon du folklore, ou tout au plus l'indice de particularités psychiques caractérisant les humains d'une époque ou ceux qui s'y « attardent » encore ? Elle peut le faire d'une manière plus subtile, discrète et voilée, lorsque, par une sorte de sociologie divine, elle entremêle si jalousement l'« histoire archangélique » aux intérêts temporels, que les buts, les idéaux et les violences d'une histoire politique toute profane s'en croient justifiés. C'est là une *absolution* à rebours de celle qui nous a été décrite comme érigeant un *absolu*. Depuis longtemps, et par beaucoup, a été livré aux puissances et aux intérêts de ce monde ce qui aurait dû nous en *absoudre*. Ce n'est pas un hasard si, de nos jours, il nous arrive précisément d'entendre dénoncer comme « théologie angélique », une théologie qui entend faire face « au péril de l'histoire » au

lieu d'abonder « dans le sens de l'histoire ». C'est pourquoi le récit de *L'Archange empourpré* de Sohravardî m'apparaît chargé d'une signification très actuelle. Comme Galahad nous montrant la direction de Sarras, le récit de Sohravardî nous montre la direction de la montagne de *Qâf*. Rien de moins, et rien d'autre. Car c'est cela que l'Ange a à montrer à l'homme : « Si tu *es* Khezr [le compagnon du prophète Élie, sinon Élie lui-même, l'initiateur de Moïse], toi aussi tu peux passer », dit l'Ange à son disciple. C'est pourquoi toute histoire archangélique est une « histoire qui *brise* l'histoire », absout des liens de la causalité historique l'âme descendue en ce monde pour en subir l'épreuve.

Mais une âme ne peut être arrachée à l'histoire et à son devenir, que par une nouvelle naissance qui est un Acte créateur l'absolvant de tout ce qui lui est extrinsèque. C'est précisément comme portant ce caractère d'*absolu,* et partant d'*absolvant,* que nous est apparu le Récital mystique, dans le secret de sa tri-unité à l'image même de l'Acte créateur. Et c'est pourquoi aussi ce Récital mystique nous suggère la vanité de l'opposition courante entre *tradition* et *création nouvelle*. Personne ne fut plus *traditionnel* que Sohravardî, puisqu'il a réussi à rattacher la tradition « orientale » de la Perse islamique à la tradition « orientale » de la Perse zoroastrienne. Mais en même temps aussi, un penseur ne pouvait être plus *créateur* que lui, puisque sans lui, cette tradition « orientale » ne serait pas. C'est sans doute que tradition implique re-création perpétuelle et nouvelle naissance, faute de quoi elle n'est plus qu'un convoi funèbre, une « dé-création ». Mais dans cette création nouvelle, c'est précisément cette tradition qui elle-même se re-crée, comme la geste récitée, dans et par la personne du Récitateur avec qui, dans l'acte du Récital, elle ne fait plus qu'un. C'est cela le dénouement de l'épopée héroïque en épopée mystique ; c'est cela que je suggérais aussi, au début, en situant idéalement la place du *Livre de l'Orient* par rapport au *Livre des héros* et au *Livre des Rhapsodies*.

Car cet Acte créateur, c'est l'absolu s'absolvant enfin de toute chose autre, extrinsèque et étrangère.

C'est l'absolu de l'Adam-Ève primordial ; c'est l'absolu du regard de Majnûn qui est le regard même de Layla ; c'est l'absolu aussi de la vision de Sîmorgh, Face divine qui se nourrit de la flamme ardente — du Graal — de celui-là même à qui elle se montre. Et c'est cela l'*aurore levante* de la tradition « orientale » que revendique un Sohravardî. Alors les obstinés d'une « histoire archangélique » s'accomplissant « au péril de l'histoire » peuvent saluer cette aurore dans les termes dont se sert l'auteur du *Cantique des Cantiques* pour saluer l'apparition triomphale de la Fiancée éternelle, et qu'il faut citer dans le latin de la Vulgate pour ne pas en atténuer la vigueur : « *Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata ?* Qui est celle-ci qui s'avance pareille à l'*aurore levante,* belle comme la lune, pure comme le soleil, terrible comme une armée rangée en bataille ? » (*Cant. des Cant.* VI : 10). Car c'est cette « armée », elle seule et à elle seule, qui reconquiert le terrain perdu devant ceux ou plutôt par la faute de ceux qui se veulent étourdiment « dans l'histoire ». Et c'est pourquoi, si dérisoirement faibles que puissent apparaître à ces derniers ceux qui s'obstinent sur le rivage, face « au péril de l'histoire » — ces obstinés sont en vérité les plus forts entre les forts.

Juillet 1966

FACE DE DIEU ET FACE DE L'HOMME

I. L'Imâm comme Face de Dieu et Face de l'homme

La *polarité*, thème choisi cette année pour nos entretiens d'*Eranos*, éveille immédiatement de multiples résonances dans la pensée du chercheur attaché à la gnose islamique, plus rigoureusement dit la gnose shi'ite. Certes, le terme de *pôle, qoṭb*, est d'un usage assez fréquent. On l'emploie, par exemple, pour désigner le chef d'une *ṭarîqat* soufie, voire pour le chef d'un groupement de moindre importance. Mais il est entendu que c'est là un usage métaphorique. En fait la qualification de *qoṭb*, la fonction polaire (*qoṭbîya*), appartient en propre uniquement à la figure qui *polarise* la dévotion aussi bien que la théosophie spéculative du shî'isme, à savoir l'Imâm (le « Guide »).

D'année en année, j'ai eu l'occasion de vous entretenir ici même de tant d'aspects de l'imâmologie shî'ite et de la gnose shî'ite, que j'aurais un peu l'impression de n'avoir plus beaucoup à ajouter. Illusion, certes, car nous sommes très loin encore d'avoir seulement fait le tour d'une littérature immense, comportant une masse d'œuvres encore inédites. Notre thème de cette année me fournit de nouveau l'occasion de méditer certains textes shî'ites duodécimains, en mettant en œuvre une herméneutique qui en réactive le sens présent.

Trop souvent, hélas ! on n'attache à cette région de la pensée spirituelle qu'un intérêt exotique, ne concernant que les spécialistes. En revanche, qu'un philosophe ou un théologien s'attache à nous montrer dans telle ou telle anthropologie professée de nos jours, une laïcisation ou une socialisation de la christologie, il éveille immédiatement un intérêt qu'attestent les approbations ou les contradictions. Au cœur de la discussion, resteront présents le concept et les problèmes que connote le terme grec *theandria* (ou *theoandria*, si l'on veut en mieux marquer l'étymologie), terme désignant l'unité divino-humaine qui domine l'horizon de la christologie. Or, comme il est entendu que la théologie islamique ne connaît que l'Unique transcendant, l'idée ne viendra pas qu'elle puisse apporter au thème de la *théoandrie* une contribution positive. C'est exact, si l'on ne se réfère qu'à la théologie majoritaire du sunnisme. Cela ne l'est plus tout à fait, si l'on se réfère à la théosophie mystique du soufisme, là où domine l'idée de l'Homme Parfait (*anthrôpos teleios*). Et cela ne l'est plus du tout, si l'on aborde enfin ce qui fut longtemps méconnu en Occident, la théologie et la théosophie du shî'isme, car là même, pour garantir précisément la transcendance du *Tawḥîd*, l'imâmologie assume une fonction qui est l'homologue de la fonction de la christologie en théologie chrétienne. Or, en assumant cette fonction, elle s'est trouvée placée devant les mêmes problèmes que la christologie, mais ce fut toujours pour les résoudre dans un sens rejeté en marge par l'histoire du christianisme officiel. Tant de choses se trouvent remises en question de nos jours que peut-être sera-t-on attentif à l'intérêt capital de la théologie shî'ite. Ce que nous pouvions croire resté en route, en marge de ce que nous appelons l'Histoire, nous est proposé là « au présent », nous incite non plus à passer outre, sous prétexte que certaine conception du monde n'est pas « de notre temps », mais à comprendre qu'il ne s'agit de nous référer ni à « notre temps » ni à un autre, mais à une *dimension polaire* que l'homme a perdue, dès qu'il s'est acharné pour « faire de l'histoire » à être « de son temps ».

Nous allons essayer de comprendre la *fonction polaire* de l'Imâm, d'après quelques textes où, de l'enseignement donné par les Imâms eux-mêmes, il s'ensuit que l'Imâm est à la fois la Face divine montrée à l'homme et la Face que l'homme montre à Dieu. L'imâmologie se montre alors solidaire d'une doctrine de l'homme, non seulement d'une anthropologie en général, mais d'une *adamologie*, d'où nous voyons spontanément se lever la question décisive pour tout ce que le christianisme envisagea sous le concept de *théoandrie* : à quel niveau situer le *subjectum incarnationis*, même si, ou plutôt parce que, il ne s'agit jamais ici d'incarnation, mais d'épiphanie divine, de *théophanie* (*ẓohûr, tajallî*).

Et ce niveau une fois pressenti, nous pourrons nous demander ce que signifie, comment est vécue l'idée de l'Imâm comme pôle de l'âme, *dimension polaire* de l'âme. Notre enquête débouchera peut-être alors sur des questions actuelles.

Je ne puis rappeler que très brièvement un minimum de notions indispensables. Ayons en la pensée que la théologie shî'ite, dans son chapitre concernant la divinité elle-même, le traité *De Deo*, est essentiellement une théologie *apophatique*. Il importe de tenir à l'écart (*tanzîh*) de l'Essence divine, tout attribut, quel qu'il soit, que nos énoncés humains peuvent lui rapporter. L'herméneutique shî'ite se trouve parfaitement à l'aise devant ce qu'il est convenu d'appeler les anthropomorphismes du Qorân (lorsqu'il est question de la Face de Dieu, de la main de Dieu, du côté de Dieu, etc.). Sa « voie droite » passe entre les deux abîmes du littéralisme naïf et de l'allégorèse rationaliste. C'est que les Noms et Attributs divins se rapportent non pas à l'Essence divine en soi, mais à la théophanie primordiale, le plérôme des « Quatorze Immaculés » (le Prophète, sa fille Fâṭima, les Douze Imâms), lesquels, comme le disent expressément les *ḥadîth,* sont les supports de ces Noms et Attributs « anthropomorphes » que Dieu se décerne à lui-même dans le Qorân.

Bien entendu, ce plérôme est alors médité non point quant à l'éphémère apparition historique des Personnes qui le composent, mais à l'horizon de la

métahistoire, quant à leur réalité prééternelle de Personnes de lumière (*ashkhâṣ nûrânîya*). Leur plérôme est celui de la « Réalité mohammadienne primordiale » (*Ḥaqîqat moḥammadîya*) ; leur lumière, celle de la Lumière mohammadienne (*Nûr moḥammadî*) comme théophanie primordiale. Elles ont leur manifestation de degré en degré d'univers, chaque fois sous une forme correspondant à ces univers : au degré du *Lahût,* ou sphère de la déité dominant le *Jabarût,* sphère des pures Intelligences chérubiniques dominant le *Malakût*, monde de l'Âme et de la perception *imaginale* dominant le *Molk* , monde de la perception sensible qui est l'opération de l'Âme. Qu'elles soient les Noms et Attributs divins, cela veut dire que leurs Personnes théophaniques sont cela seul que notre connaissance et notre dévotion peuvent atteindre dans la divinité. Médités ainsi dans leur substance et leur personne prééternelle, les Quatorze Immaculés assument un mode d'être et une position analogues aux *Aiôns* (Éons) de la gnose valentinienne. La réminiscence s'impose particulièrement lorsqu'on lit le *ḥadîth* des *Douze Voiles de lumière,* qui sont les douze Imâms désignés comme douze millénaires, dans lesquels séjourne et par lesquels descend progressivement la Lumière mohammadienne [1]. Cette descente, c'est l'*archéhistoire,* je veux dire la « préhistoire métahistorique » de la prophétie et de la révélation prophétique.

Alors ayons encore à l'esprit la grande pensée du shî'isme, celle qui a donné à l'Islam sa prophétologie. En théologie shî'ite, cette prophétologie est inséparable de l'imâmologie, parce que l'exotérique et l'ésotérique sont, comme la prophétie et la *walâyat,* les deux *pôles* de la révélation divine. La *walâyat,* c'est la qualification qui s'attache à l'Ami ou l'Aimé de Dieu, le Proche de Dieu (*walî=ḥabîb*). Cette

1. Qâẓî Sa'îd Qommî est revenu à plusieurs reprises sur le *ḥadîth* des « Douze Voiles » dans son grand commentaire du *Tawḥîd* d'Ibn Bâbûyeh (*infra* note 3) : livre II, chap. XII, 6e *ḥadîth*, ms. pers. 144^b^ ss. ; chap. XXXVIII, 3e *ḥadîth*, 252^b^ ss., 254^b^ ss. De même dans son commentaire du *ḥadîth* du « Nuage blanc », ms. pers. 35^a^. Cf. *En Islam iranien...*, t. IV, livre V.

proximité divine est chez le Prophète lui-même la source de sa mission prophétique ; elle en est l'ésotérique qu'il n'avait pas à manifester, lui, en tant que prophète législateur. La manifestation de cet ésotérique, c'est le charisme de l'Imâm, lequel hérite du Prophète la *walâyat* absolue. De même que le Prophète est le « Sceau des prophètes », celui par qui Dieu scella la prophétie, de même le Ier Imâm est le « Sceau de la *walâyat* absolue », tandis que le XIIe Imâm, l'Imâm à venir et présentement caché, est le « Sceau de la *walâyat* » de la période mohammadienne. La *polarité* suprême, la fonction *polaire* suprême (*qoṭbîya kobrâ*), est la prérogative de l'ésotérique de la prophétologie mohammadienne, comme polarisant l'ésotérique de l'ensemble des révélations prophétiques. C'est pourquoi la qualité de Pôle suprême, « pôle des pôles » (*qoṭb al-aqṭâb*), appartient en propre au Ier Imâm et par lui à chacun des Imâms du plérôme des Douze qui, tous ensemble, sont une seule et même Lumière[2].

Ces quelques notions très sommairement rappelées, abordons un aspect sous lequel se révèle en traits particulièrement précis la fonction polaire de l'Imâm. Je me réfère ici à l'un des anciens livres qui sont considérés comme les piliers de la théologie shî'ite, le *Kitâb al-Tawḥîd* de Shaykh Ṣadûq Ibn Bâbûyeh (ob. 381 h./992 A.D.) dont un très grand penseur iranien de l'époque safavide, Qâzî Sa'îd Qommî (ob.1103 h./1691 A.D.), nous a donné un magistral et volumineux commmentaire encore inédit[3]. Le

2. Cf. Haydar Âmolî, *Jâmi' al-asrâr*, §§ 756-757, p. 380, et § 766, pp. 383-384 de notre édition en collab. avec Osman Yahia (Bibliothèque Iranienne, vol. 16).

3. Sur le *Kitâb al-Tawḥîd* de Shaykh Ṣadûq Ibn Bâbûyeh et le grand commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî, cf. nos rapports sur les cours que nous leur avons consacrés ces dernières années, in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études* (Sorbonne), *Section des Sciences religieuses*, année 1965-1966, pp. 102 ss. ; année 1966-1967, pp. 106 ss ; année 1967-1968, pp. 138 ss. Cf. également notre étude sur *La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle, d'après l'œuvre de Qâzî Sa'îd Qommî*, repris in *Temple et Contemplation*, Flammarion, 1980, pp. 197 ss.

chapitre XII de l'ouvrage de Ṣadûq, chapitre qui a pour thème la « Face divine », renferme une collection de onze *ḥadîth* remontant en majorité aux V[e] et VI[e] Imâms, quelques-uns aux I[er] et VIII[e] Imâms. Ces onze *ḥadîth* nous transmettent l'enseignement donné par les Imâms à des disciples et des familiers qui, successivement, les interrogent sur le sens d'un même verset qorânique : « Toute chose est périssable hormis sa Face » (28 : 88). La question est de savoir *à qui* et *à quoi* réfère le pronom enclitique arabe dans le dernier mot du verset *(illā wajho-ho)*, dont l'équivalent français est l'adjectif possessif : *sa* Face. La Face de qui ? L'exégèse courante, banale, se contente de comprendre que toute chose périt hormis la Face de Dieu. Lorsque certains mystiques ont compris, comme les y autorisait strictement la construction grammaticale : « Toute chose est périssable hormis la *face* de cette chose », c'est-à-dire la Face qui en elle est impérissable, leur exégèse a fait scandale. Il est alors d'autant plus précieux de constater que c'est précisément à cette dernière explication que tend l'herméneutique dévoilée par les Imâms du shî'isme ; ou plus exactement dit, leur herméneutique tend à maintenir simultanément les deux sens. La question se pose alors : quelle est donc cette *Face*, pour que l'ambivalence soit possible, et que chaque interprétation se réfère à l'impérissable ? C'est la cohésion et la cohérence de ce double sens que resserre pas à pas l'enseignement des Imâms.

Ce lien, nous le voyons s'établir au cours des cinq premiers *ḥadîth* du chapitre : *a.* D'une part, les trois premiers nous apprennent que la Face impérissable d'un être, c'est sa religion, le mot *Dîn* devant être compris, ainsi que le souligne le commentateur Qâẓî Sa'îd Qommî, comme signifiant la foi intime d'un être, les expériences intérieures, secrètement vécues en compagnie de Dieu (*aḥwâl bâṭina ma'a'llâh*), et dont la religion exotérique (*sharî'at*) est le support, le véhicule. « Religion » signifie ici le comportement spirituel d'un être, sa marche, sa perambulation spirituelle (*sîra rûḥânîya*) vers son Principe — *itinerarium mentis in Deum* —, par conséquent ce que présente à Dieu celui qui pratique intérieurement sa

sharî'at, c'est-à-dire sa « face », la face qu'il présente à Dieu. — *b*. D'autre part, dans les *hadîth* qui suivent, nous entendons les Vᵉ et VIᵉ Imâms déclarer : « C'est Nous (les Imâms) qui sommes la Face de Dieu impérissable. » D'une part donc, la Face impérissable, c'est le comportement, le mode d'être spirituel d'un être, la religion qu'il professe dans son cœur. D'autre part, il nous est dit que cette Face impérissable, c'est l'Imâm. La connexion ainsi affirmée, comment se vérifie-t-elle ?

Le premier *hadîth* met en scène le Vᵉ Imâm, Mohammad al-Bâqir (à qui la théosophie shî'ite doit tant de ses « positions de thèses ») et ses familiers. Au moment où débute le texte, l'entretien était en cours ; on se demandait s'il était licite ou non d'attribuer à Dieu une « Face ». L'un des disciples allègue alors que Dieu lui-même s'attribue une Face dans le verset qorânique (28 : 88) qui déclare : « Toute chose est périssable hormis Sa Face », c'est-à-dire selon l'exégèse commune, hormis la Face de Dieu. Mais l'Imâm, sous-entendant que si l'on attribue à Dieu une Face, il faudra lui accorder des membres, demande avec ironie : « Alors tout le reste périt, mais Sa Face demeure ? Non pas, ajoute-t-il. Dieu est trop sublime pour qu'on le décrive en lui attribuant une Face. Le sens du verset est que tout être périt, disparaît, hormis sa religion, car la face est ce que l'on tourne vers la chose vers laquelle on va. » Il s'agit donc de la Face par laquelle les hommes se tournent vers Dieu, la Face qu'ils montrent à Dieu, donc leur religion, leur comportement spirituel le plus intime.

Le commentateur, Qâzî Sa'îd Qommî, fait observer ceci : l'idée que l'Imâm Moh. al-Bâqir rejette, c'est que Dieu ait une Face à lui parmi les autres faces et comme les autres faces, celles de 'Amrû et de Zayd (ou Pierre et Paul), par exemple ; ce n'est pas l'idée qu'il puisse présenter une certaine Face, voire de multiples Faces, celle par exemple dont il est question dans le verset 28 : 88. Mais cela ne veut pas dire qu'il ait une Face comme Zayd et 'Amrû en ont une. La Face divine s'entend, chaque fois, de la Face sous laquelle il se montre à son croyant (« où que vous

vous tourniez, là est la Face de Dieu», dit le verset 2: 109). Il n'y a donc ici ni à adopter un littéralisme anthropomorphique, ni à échapper par une allégorèse rationaliste à la manière mo'tazilite. Il y a à saisir la *relation théophanique* entre ce qui se montre (*motajallî*) et celui à qui la vision se montre (*motajallâ la-ho*). Dieu se montre à chacun de ceux à qui il se montre, en correspondance avec l'aptitude et le degré spirituel de chacun.

Et précisément c'est là que va se nouer la connexion entre la Face comme religion d'un être et la Face comme Imâm. Quand on dit *wajh Allâh,* Face de Dieu, on entend, dit Qâzî Sa'îd Qommî, ce qui oriente, ce grâce à quoi l'on se tourne vers Dieu, de sorte que ce mouvement de «conversion» vers Dieu implique *eo ipso* que Dieu *fait face* au pèlerin, dès le moment où le pèlerin lui fait face. De cette face qu'il tourne vers Dieu, il vient de nous être dit que c'est la religion d'un être. Mais pour un croyant shî'ite, cela veut dire, dit-il, que cette Face n'est rien d'autre que celle qui lui est montrée par le Prophète et par les Imâms, précisément dans la religion qui modèle leur vie intérieure, leur comportement intime (*sîra bâṭina*), leur voie de lumière vers Dieu et leur marche à cette Lumière (*sayr nûrî*). Accueillir leur message (exotérique et ésotérique), c'est marcher à leur suite, c'est «se tourner vers Dieu», tel qu'il se montre dans cette annonciation par ses prophètes et par ses Amis. D'où la religion, la foi d'un être, c'est simultanément la Face que cet être présente à Dieu dans la religion qu'il professe, et la Face divine que Dieu lui montre dans la religion qu'il lui révèle par ses prophètes et par ses Amis. Là même s'insèrent les réponses décisives du VIe Imâm, l'Imâm Ja'far al-Ṣâdiq, quand il s'adresse aux disciples qui l'interrogent sur cette Face impérissable, dont parle le verset: «C'est Nous, répond-il, qui sommes la Face de Dieu qui ne périt pas.» *Nous,* c'est-à-dire les Imâms, ou plus plénièrement dit: les Quatorze Immaculés.

Certes, nous pourrions signaler ici un détail de l'*abjad,* la science de l'alphabet philosophique, détail sur lequel s'est arrêté maint auteur shî'ite: la valeur numérique des trois lettres composant le mot *wajh*

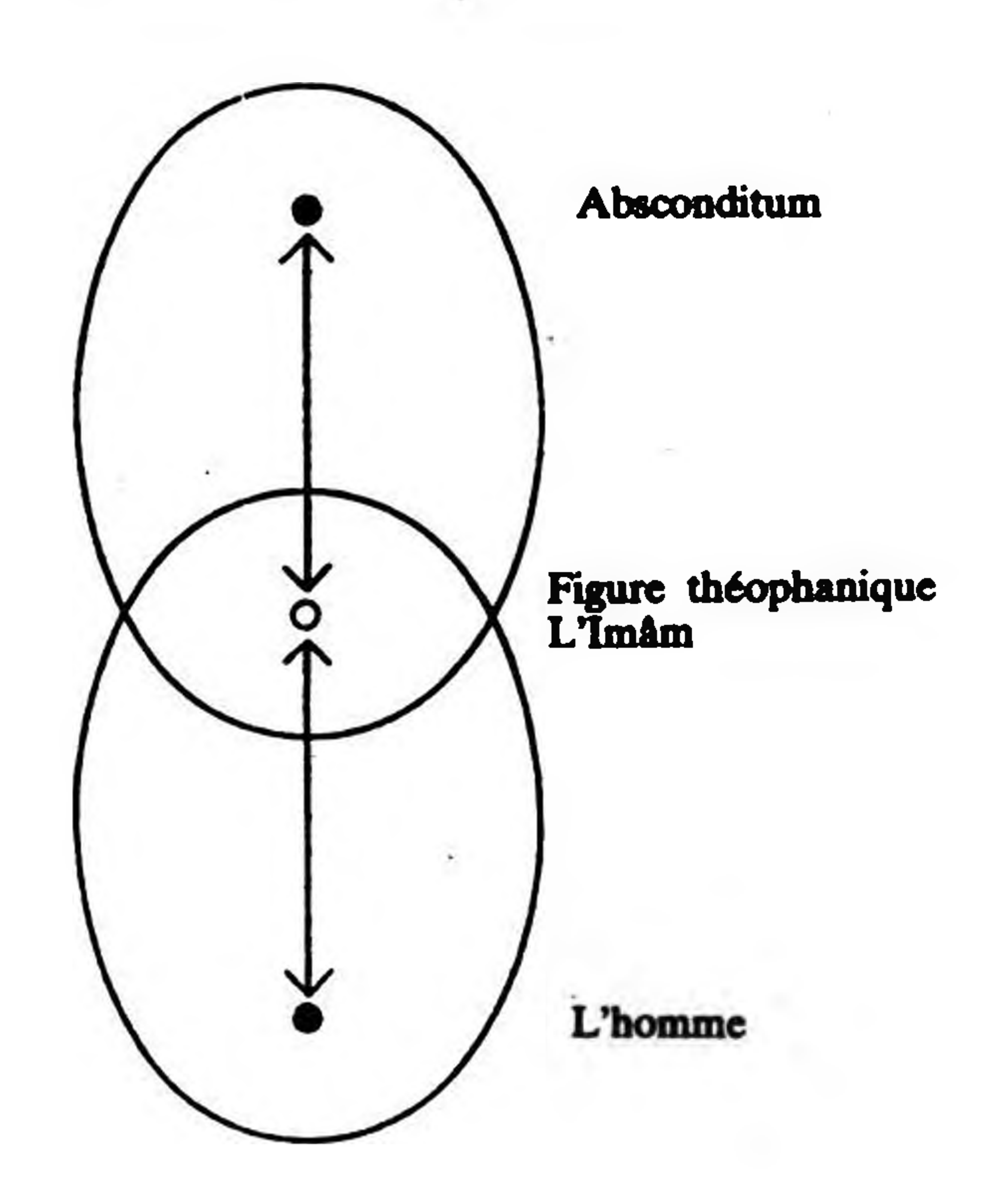
donne précisément le chiffre *quatorze* (*w* = 6, *j* = 3, *h* = 5), donc le chiffre des Quatorze Immaculés. Nous pourrions en outre remarquer que de l'équation établie dans nos *ḥadîth* entre Imâm et religion, par le moyen terme qui est la Face, il s'ensuit que dans la personne de l'Imâm s'annonce une figure homologue à celle de *Daênâ,* dans l'eschatologie du mazdéisme et de la gnose manichéenne; *Daênâ,* la figure de splendide beauté qui vient à la rencontre du croyant, lorsqu'il franchit le seuil de la mort, et se présente à lui comme étant sa *religion* et son *soi-même.* Pour le Spirituel shî'ite, la connaissance de l'Imâm est précisément liée à la connaissance de soi-même et réciproquement. Qâẓî Sa'îd remarque à la suite des déclarations du VIe Imâm, qu'« elles comportent une indication précieuse pour ceux qui savent scruter les choses cachées ». On pourrait même dire qu'elles recèlent tout le secret de la spiritualité shî'ite. C'est dans la personne du Prophète et des Imâms, puisqu'ils sont tous ensemble une seule et même Lumière, que s'établit la réciprocité, la parité, entre la Face de l'homme tournée vers Dieu et la Face divine montrée à l'homme.

Comme nous devons nous limiter à résumer de longs développements, j'essayerai de le faire de la façon suivante, en y incluant postulats et implications. La Face impérissable d'un être, nous a-t-il été dit, c'est sa religion, c'est-à-dire son mode d'être spirituel foncier, sa foi intimement professée et vécue, car c'est cela la Face qu'il présente à Dieu. Mais simultanément l'intention de cette foi est dirigée vers Dieu *tel qu'*il se présente, se fait connaître à ce croyant, c'est-à-dire vers la Face que Dieu présente à l'homme. Cela découle du primat de la théologie apophatique, dont je rappelais au début la rigueur pour la pensée shî'ite. Dans le tréfonds de son essence, Dieu est l'inconnaissable, l'imprédicable, l'incommunicable. La Face que l'*Absconditum* présente à l'homme, le *Deus revelatus,* est nécessairement une Figure théophanique, celle qui supporte, comme telle, tous les attributs dits « anthropomorphiques ». Cette Face divine tournée vers l'homme, c'est elle que la gnose shî'ite reconnaît comme l'Imâm.

Sans cette Face, sans cette théophanie, l'homme n'aurait pas même de *qibla*, de *pôle* d'orientation pour sa pensée comme pour sa prière. D'où le rapport de l'Imâm avec la divinité est analogue au rapport du fer avec le feu, lorsque le fer est porté au rouge. Pas plus que le fer n'est du feu, l'Imâm n'est Dieu ; mais sans le support du fer, le feu n'apparaîtrait pas ; sans la Face qui est l'Imâm, Dieu ne se manifesterait pas.

Réciproquement, la foi du croyant, la Face qu'il présente à Dieu, étant sa religion, sa foi dans la Face divine qui lui apparaît dans l'Imâm, celui-ci est *eo ipso* la forme de cette foi, de cette religion ; il est donc bien la Face par laquelle et sous laquelle l'homme se présente à Dieu. Il s'ensuit que la Face (c'est-à-dire l'Imâm) sous laquelle l'homme connaît Dieu, est *eo ipso* la Face sous laquelle Dieu connaît l'homme (la Face de cet homme connue de Dieu étant précisément sa religion). La spiritualité shî'ite s'exprime ici en termes tels qu'il serait impossible de ne pas se souvenir, à leur propos, de certaine proposition de Maître Eckhart : « L'œil par lequel je connais Dieu, est l'œil même par lequel il me connaît » (je cite de mémoire). Ainsi nous sommes à même d'apprécier la portée de la déclaration maintes fois répétée par les Imâms : « Nous sommes la Face de Dieu », c'est-à-dire simultanément la Face que Dieu présente aux hommes dans *toute* connaissance qu'ils ont de lui, et la Face que, dans cet acte de connaissance et de reconnaissance, c'est-à-dire leur religion, les hommes présentent à Dieu. Cette Face donc qui est l'Imâm, *pour* l'homme et *dans* l'homme, est la Face impérissable de l'homme, celle à laquelle réfère le « hormis sa Face » (*illâ wajha-ho*) du verset qorânique. De même que la spiritualité chrétienne est christocentrique, de même la spiritualité shî'ite est imâmocentrique ; elle a l'Imâm pour *pôle,* parce qu'elle éprouve cet imâmocentrisme, cette *polarité* de l'Imâm, comme garantie de la pureté et de la transcendance du *tawḥîd,* l'unification de l'Unique. Nos auteurs le répètent souvent : sans l'Imâm le *tawḥîd* est impossible. On tombe dans le gouffre du *tashbîh* (anthropomorphisme) ou dans le gouffre du

ta'ṭīl (allégorisme, agnosticisme). Il y a là un thème d'importance majeure pour les recherches de théologie et de théosophie comparées.



Si nous voulions figurer la situation par un diagramme, nous pourrions nous représenter deux ellipses se recoupant l'une l'autre, telles que le foyer compris dans le champ de leur intersection soit un foyer commun à l'une et à l'autre. Ce foyer commun figurerait l'Imâm. Il y a polarité entre le *Deus absconditus* et sa Forme théophanique, sa Face, qui est l'Imâm ; et il y a polarité entre cette Face et l'homme à qui elle se montre comme Face divine. Mais il n'y a pas de polarité entre l'*Absconditum* et l'homme.

Certes, tout cela implique une *intériorisation* parfaite de l'imâmologie. Ce n'est pas dans les circonstances extérieures de leur personnalité historique que

les douze Imâms se présentent ainsi pour la foi de leurs adeptes. Ou plutôt leurs personnes historiques furent essentiellement la forme d'apparition, la forme épiphanique (*mazhar*) de leurs « personnes de Lumière » constituant le plérôme de la Lumière mohammadienne primordiale. Et c'est cette existence plérômatique de l'Imâm que tend à situer le chapitre XII du livre de Ṣadûq commenté par Qâẓî Sa'îd Qommî. Ce n'est donc ni en se référant à un passé disparu, solidaire d'un contexte social accidentel, ni en se référant au niveau du monde phénoménal perceptible par les sens, que l'on est témoin de la coalescence de la Face de Dieu et de la Face de l'homme dans la personne de l'Imâm — de l'Imâm qui est le *pôle,* parce que sa *walâyat* est l'ésotérique de la révélation prophétique. Tout s'accomplit au niveau du monde suprasensible de l'Âme, du *malakût,* monde qui n'est ni celui de l'abstraction rationnelle ni celui du concret sensible, mais le monde propre du concret spirituel ou du spirituel concret. La spiritualité mystique du shî'isme n'est pas une mystique plongeant le Spirituel dans la nuit indifférenciée de l'être ; elle est essentiellement la rencontre d'une Face, d'un visage, d'une présence intime, tout ce que connote le terme grec *prosôpon,* dont le mot arabe *wajh* est l'équivalent exact. Lorsqu'elle parle de *fanâ*, elle n'entend nullement l'abolition de la personne humaine dans le néant, mais l'exhaussement de la dimension « créaturelle » à la dimension divine (*ḥaqqîya*) chez celui qui devient par l'Imâm un des « Amis de Dieu »[4].

Et c'est précisément sous l'aspect de ces deux « dimensions » (*jihat*) constitutives de l'être humain en sa vérité, que Qâẓî Sa'îd nous propose de comprendre l'intériorisation de l'imâmologie, autrement dit la reconnaissance de l'Imâm comme étant la Face de Dieu pour moi et ma propre Face pour Dieu.

Ce que nous retrouvons, c'est alors, amplifié, le motif des « deux faces » de l'âme enseigné par Plotin dans les *Ennéades*. Le motif s'amplifie déjà chez

4. Cf. Ḥaydar Âmolî, *op. cit.*, § 785.

Avicenne; il est le ressort de son angélologie. Chacune des dix Intelligences du plérôme chérubinique a une «dimension» de lumière qui est son acte d'être, son existence nécessitée par son Principe. De cette dimension de lumière procède l'Intelligence qui hiérarchiquement lui fait suite. Et elle a une «dimension» d'ombre, ce qu'elle est en elle-même, sa *quiddité* propre, ce qu'elle *est* en *étant*. De cette dimension d'ombre (nullement ahrimanienne mais exprimant sa contingence, son virtuel non-être) procèdent un Ciel et l'Âme motrice de ce Ciel. Deux dimensions intersolidaires: c'est par la *quiddité* que l'acte d'être est l'acte d'*être quelque chose*. De même la lumière n'est visible que si un écran la reçoit. Chez Sohravardî, cette dualité, ou plutôt cette *dualitude* (car il s'agit d'une *bi-unité*), s'exprime dans le magnifique symbole des deux ailes de l'Ange Gabriel, Intelligence agente, Ange de l'humanité: une aile de lumière absolue, et une aile de lumière enténébrée présentant la couleur rougeoyante du crépuscule. Ce schéma sera mis en œuvre tout au long de la métaphysique de l'être chez nos philosophes, de façon très originale chez un Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, chez un Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î.

Ici donc Qâżî Sa'îd Qommî nous rappelle, à son tour, que chaque être a deux faces: l'une vers soi-même ou du côté de soi-même, sa quiddité propre, qui est son indigence, son obscurité, sa négativité, privation de tout ce que cet être n'est pas. L'autre, du côté de son Principe, son Instaurateur éternel, qui est sa dimension de lumière, son acte d'être et sa perfection, sa nécessité d'être. C'est par ce schéma que Qâżî Sa'îd s'emploie à nous faire comprendre, d'une manière récapitulative, comment la Face divine dans chaque être, c'est-à-dire sa «personne vraie» (*prosôpon*), est *eo ipso* la Face que Dieu tourne vers lui; comment cette Face, cette «personne», est à la fois sa religion et l'Imâm comme *pôle*. Et il le fait par une profonde exégèse du verset qorânique (10: 105) adressant au Prophète une injonction qui, à travers lui, s'adresse à chaque croyant, et qu'en toute rigueur grammaticale on peut comprendre de deux manières dessinant ensemble un

cercle herméneutique. *Aqim wajha-ka li'l-Dîn.* On peut comprendre[5] : *a.* « Dresse la Face qui en toi est celle de la religion » (*Dîn*), ou mieux dit cette Face qui est ta religion, ta dimension de lumière, parce que, dans l'instant même, c'est Dieu qui te fait face comme celui qui, selon un *hadîth* inspiré, a déclaré : « J'étais un trésor caché, j'ai aspiré à être connu ; j'ai créé le monde afin d'être connu. » *b.* Et l'on peut aussi comprendre : « Dresse ta Face *pour* la religion », c'est-à-dire dresse ta Face, celle qui est de ton côté, tournée vers toi, celle qui est à toi comme étant ta quiddité propre, ta dimension d'ombre, pour t'exhausser jusqu'à la Face qui est du côté de ton Principe, ta dimension de lumière, ta foi, ta religion, de sorte que délaissant ta Face obscure, celle qui est ta quiddité propre, non-être virtuel lorsque tu la considères fictivement comme subsistant par soi-même, tu t'élèves jusqu'à la Face divine qui est ta « Face vraie ».

Notons qu'entre ces deux Faces s'établit le même rapport qu'il y a entre le sujet « je » qui se connaît soi-même, et le « soi-même » qu'il connaît, l'objet de sa connaissance de soi-même, lorsqu'il est dit dans la célèbre sentence : « Celui qui se connaît soi-même, connaît *son* Dieu. » Dans la gnose, ce rapport définit le rapport entre l'âme du gnostique et son Double céleste, son Image archétype, son « Ange ». Au terme, nous verrons que c'est à cela que nous sommes conduits ici aussi. Le « soi-même », l'Ange du gnostique, c'est ici la Face divine en toi et pour toi. « Dresser » cette Face, c'est la laisser paraître en acte. Le sujet « je », c'est la dimension, ou la Face du moi d'abord solitaire, et se délivrant de cette solitude en dressant sa Face vers la Face de Lumière. Cette Face de lumière, ta religion, l'Imâm de ton être, « ton Ange » est simultanément toi-même et autre que toi,

5. Selon la première explication, *Dîn* est le déterminatif de *wajh*. Comme ce mot est déjà déterminé par le pronom enclitique, *wajha-ka,* la relation d'appartenance ne peut être marquée que par la construction *li'l-Dîn*. Selon la seconde explication, *li'l-Dîn* marque la finalité. Dans ce cas *li'l-Dîn* est rattaché non pas à *wajh,* mais à l'impératif *aqim*.

tout en étant toi. C'est pourquoi Qâzî Sa'îd conclut en ces termes : « Alors tu es délivré de ta face d'indigence, puisque la religion (ta face de lumière) c'est la Face de la créature vers Dieu, face qui est *eo ipso* la Face de Dieu vers la créature. Dès que tu as bien compris cela, alors dans la phrase du verset qorânique (28 : 88) *illâ wajha-ho,* il est égal de ramener le pronom enclitique *ho* (*sa* Face) à la chose ou à Dieu, car le sens ne diffère pas, puisqu'alors ce que l'on entend par la Face impérissable de la chose, c'est la Face qu'elle a vers Dieu (et qui est *eo ipso* la Face de Dieu vers elle)[6]. »

Chacune de ces deux Faces est donc le miroir de l'autre. L'une ne peut se contempler dans l'autre, sans que l'autre ne se contemple en elle. L'une ne peut cesser d'apparaître à l'autre, sans que l'autre ne cesse de lui apparaître. Maintenant, vient une récapitulation majeure, où la coalescence de la Face de Dieu vers l'homme et de la Face de l'homme vers Dieu comme étant la religion d'un être, justifie la parole des Imâms : « C'est *Nous* qui sommes cette Face. » Qâzî Sa'îd l'explique ainsi : « Religion », selon le verset qorânique 3 : 17, veut dire *Islâm.* Mais *Islâm,* antérieurement à tout sens confessionnel ou historique du mot, s'entend comme un service divin (*'ibâda*) qui consiste à se tourner totalement vers le principe Très-Haut, c'est-à-dire à « faire face ». Le phénomène du *face-à-face* est inclus dans l'acte même d'*Islâm.* Aussi bien l'impératif enjoignant au Prophète : « Dresse ta Face », s'adresse-t-il à travers lui à chaque croyant. Chez le Prophète, cette Face correspond à la *walâyat* qui est, nous le rappelions au début, la source de son charisme prophétique ; elle est en lui la Face vers Dieu. Pour le gnostique shî'ite, obéir à cette injonction c'est se tourner vers la *walâyat* de l'Imâm, vers l'Imâm comme ésotérique de la prophétie, comme *pôle,* « Imâm de son être ». Alors notre Qâzî Sa'îd s'exprime en ces propres termes. Ce mouvement de conversion, dit-il, s'opère « en tant que l'homme se tourne vers la Face qui est *de ses deux Faces celle qu'il a vers Dieu.* Or, les

6. Finale du comment. du 1er *hadîth* du chap. XII, 143b.

Imâms sont *la Face que chaque croyant a vers Dieu,* parce qu'ils sont le Seuil de Dieu (*Bâb Allâh)* et parce que l'on ne se dirige vers une chose qu'en prenant le chemin qui y mène et en passant par son seuil. Alors, de même que celui qui fait la Prière canonique doit, dans le monde extérieur ou exotérique, tourner sa face vers le Temple sacro-saint (prendre la *Ka'ba* pour pôle d'orientation), Temple qui est la maison de Dieu et le seuil de Dieu dans le monde extérieur ou exotérique *(fi'l-ẓâhir),* de même il importe que l'homme, dans toutes les situations que comportent sa conscience spirituelle (*ma'rifa*) et son service divin, tourne la *face de son cœur* vers le Seuil intérieur ou ésotérique (*bâb bâṭin*) et la Face vraie, vers la *Ka'ba* de pure lumière, vers le Temple sacro-saint du monde supérieur[7]. Or, ils sont (eux, les Douze Imâms) ce Seuil de Dieu, cette Face de Dieu, cette religion de Dieu, ce Temple sacro-saint, ainsi qu'il est dit dans le *tafsîr* de ce verset : "Les Temples sont à Dieu ; n'invoquez personne en même temps que Dieu" (72 : 18). Ces Temples, ce sont eux les Imâms. Tournez donc vos faces vers ce Temple sacro-saint, car tout service divin dans lequel on ne les prend point (ésotériquement) comme *pôle* d'orientation, n'est pas un service divin, même si l'orant était un prophète ou un ange d'entre les anges, de même que le service divin (exotérique) de celui qui se détourne de la *Qibla,* n'est pas un service divin. » Je ne crois pas que l'on puisse mieux condenser que ne le fait Qâẑî Sa'îd Qommî, en ces quelques lignes, ce que signifie le shî'isme, l'imâmisme, pour l'ésotérisme de l'Islam, ni mieux montrer le passage au sens ésotérique de la Face, du Temple, de la *Qibla,* par la personne *théophanique* de l'Imâm. Notre auteur de conclure : « Il y a dans tout cela des secrets extraordi-

7. Il se produit ainsi une intériorisation de la figure de l'Imâm semblable à l'intériorisation du Temple dans le traité sur le « sens ésotérique du pèlerinage » (*asrâr al-Ḥajj*), cf. notre étude citée ci-dessus note 3. Les Temples prototypes dans les univers supérieurs ont pour exemplification dans ce monde terrestre le Temple de la Ka'ba, « visualisé » comme une *personne* faisant face au pèlerin. Alors le pèlerinage devient un pèlerinage ésotérique de l'âme, tout au long d'une vie.

naires, qu'il n'est pas loisible de divulguer[8].» La patience shî'ite est grande; plus d'une fois j'ai moi-même entendu, en Iran, ce propos d'un éminent shaykh, maître en ésotérisme: «Le temps n'est pas encore venu.»

Retenons donc cette séquence de propositions. La religion (ta Face de lumière), c'est la Face de la créature vers Dieu. Les Imâms sont la Face que chaque croyant a vers Dieu, parce qu'ils sont le Seuil de Dieu. Qâẑî Sa'îd le répète plusieurs fois: «Les Imâms sont la Face de Dieu, en ce sens que c'est par eux que Dieu se tourne vers ses créatures [ils sont la théophanie, la Face que Dieu montre à ses créatures] et simultanément ils sont la Face par laquelle celles-ci se tournent vers Dieu», la Face qu'elles montrent à Dieu, parce que cette théophanie est leur religion[9]. L'Imâm est la religion d'un être, de même que sa religion est l'Imâm de son être, l'Imâmat dans son être. Ce que le croyant voit dans l'Imâm, c'est sa propre religion, sa Face de lumière. Ce qu'il voit dans sa propre religion, c'est la Face de l'Imâm, l'Imâm de son être. Le sommet de l'expérience spirituelle est dans ce face à face (*proso-pon pros prosôpon*), comme l'on fait face à son image dans un miroir. Déjà nous comprenons pourquoi la sentence célèbre: «Celui qui se connaît soi-même connaît son Dieu» peut passer par des variantes où l'Imâm est ce *soi-même*: «Celui qui connaît son Imâm connaît son Dieu.» Nous sommes là même sur la voie qui conduit à l'expérience proprement gnostique, où chaque être, en atteignant à la conscience de soi, fait l'expérience de la *dualitude* de son être, ici, en gnose shî'ite, celle de son Imâm, *pôle* de son être.

Par ce réseau d'implications se trouve vérifié ce qui s'annonçait tout à l'heure, à savoir que la personne de l'Imâm est à la fois l'œil par lequel Dieu regarde l'homme et l'œil par lequel l'homme regarde Dieu. Au cours d'un autre entretien, l'Imâm Ja'far précise encore: «Cette Face de Dieu, nous ne cessons de

8. Finale du commentaire du 8e *hadîth* du chap. XII, 149b.
9. Commentaire du 9e *hadîth* du chap. XII, 150a.

l'être chez les hommes aussi longtemps qu'il y a en eux une vision (*ru'ya*) de Dieu. » Un disciple demande : « Qu'est-ce que la vision ? » Et l'Imâm de répondre : « Le besoin. Lorsqu'il n'y a plus ce besoin de Dieu en eux, Dieu nous enlève vers lui[10]. » C'est alors ce que désigne le terme technique de *ghaybat,* l'occultation de l'Imâm, et c'est le temps présent. Certes, cette occultation est telle pour ceux qui n'ont plus le « besoin » de Dieu. Mais il en est d'autres pour qui l'« Imâm caché » aux sens reste présent au cœur, voire visible aux sens spirituels. Et c'est là même toute l'histoire intérieure de la conscience shî'ite depuis dix siècles. Visible ou invisible, reconnu ou *incognito,* l'Imâm ne cesse d'être le *pôle mystique* (*qoṭb*) du monde[11]. S'il cessait d'exister, c'est tout le monde de l'homme qui s'effondrerait. Car le monde de l'homme englobe le suprasensible, le *malakût* de la Nature, des cieux et de la terre, tout phénomène sensible n'étant que la manifestation d'un état ou d'un événement dans le monde spirituel. Ce lien, c'est l'Imâm, comme *pôle* mystique, qui l'assure. Si ce lien était brisé, la condition humaine cesserait d'être humaine. Et c'est pourquoi l'Imâm est l'œil par lequel Dieu regarde encore le monde.

Qâẓî Sa'îd Qommî a senti profondément la dialectique qui se joue dans cette corrélation du besoin et de la vision. Il explique la réponse de l'Imâm par une tournure courante en arabe où l'on dit que l'on a une vision (une visée) sur telle ou telle chose, pour dire que l'on voit en elle un avantage répondant à un besoin. Je crois qu'il se passe la même chose en français, lorsque nous disons que telle ou telle chose « nous regarde ». En fait, ce n'est pas exact. Une chose ne « regarde » pas. C'est vous qui la regardez. Et c'est justement parce que vous la regardez, qu'elle vous regarde. Dire qu'elle ne vous regarde pas implique *eo ipso* que vous, vous ne la « regardez » pas. Or nous vivons dans un monde aujourd'hui où il

10. Commentaire du 7ᵉ *hadîth* du chap. XII, 146ᵇ.
11. Cf. Sohravardî, *Kitâb Ḥikmat al-Ishrâq* (« Le Livre de la Théosophie orientale »), § 5, p. 12 et p. 306 de notre édition (Bibliothèque Iranienne, vol. 2). Téhéran-Paris, 1952.

est entendu, pour beaucoup d'hommes du moins, que la question de Dieu ne se pose plus ; elle est dépassée, dit-on, la question ne nous regarde plus. Dans notre présent contexte, cette phrase banale, dans son acception littérale, rend tout à coup un son terrible. Oui, « Dieu ne nous regarde plus », ce qui veut dire que nous, nous ne le regardons plus. On ne peut échapper à la loi de réciprocité. Tant que Dieu me concerne, me regarde, moi aussi je concerne Dieu, je « regarde » Dieu. Quand Dieu cesse de me regarder, de me concerner, moi aussi je cesse de concerner Dieu, je ne le regarde plus. C'est cela le temps de la *ghaybat,* et l'occultation est réciproque. Le regard qui est simultanément Dieu regardant l'homme et l'homme regardant Dieu, c'est cela l'Imâm, comme *pôle* mystique, comme Face de Dieu vers l'homme et Face de l'homme vers Dieu. C'est la raison pour laquelle nos ésotéristes répètent que sans ce *pôle* mystique l'humanité ne pourrait persévérer dans l'être. Autrement dit, l'homme ne peut survivre, dans sa réalité d'homme, à la perte de sa dimension *polaire.*

Je ne crois pas exagérer en disant que le thème est d'une importance extraordinaire, et que l'idée shî'ite révèle ici à la fois sa profondeur métaphysique et sa fructification immédiate en expérience spirituelle, une expérience mystique, certes, mais toute différente de celle du soufisme, telle qu'elle s'exprime dans le célèbre paradoxe d'al-Hallâj : *Anâ'l-Ḥaqq.* « Je suis Dieu. » La figure de l'Imâm comme pôle, l'imâmocentrisme, préserve justement de cette *hybris* le mystique shî'ite.

Un autre *ḥadîth* du VIe Imâm énonce : « Dieu nous a créés dans la beauté. Il a fait de nous son œil chez les hommes [...]. C'est par notre service divin que Dieu est adoré. Si nous n'existions pas, Dieu ne serait plus adoré en ce monde [12]. » Ce *ḥadîth,* dont je ne cite que ces quelques mots, s'amplifie en une théosophie de la Nature, une théurgie ou esthétique mystique de la Nature telle qu'elle est perçue dans le *malakût.* Dans la substance, l'« argile paradisiaque »,

12. Commentaire du 8e *ḥadîth* du chap. XII, 147^a.

dont sont constituées les « personnes de lumière » des Quatorze Immaculés, le commentateur nous montre la matière subtile spirituelle (la matière intelligible, *mâddat 'aqlîya*) qui est la matière des matières des univers intelligible, imaginal et sensible. Dans leurs Formes de beauté, il nous montre la récapitulation des réalités connotées par les Noms divins. L'essentiel pour nous ici tient dans la comparaison suivante : de même que la faculté visuelle de l'âme requiert, pour percevoir les choses, que ces choses aient un réceptacle, un support, lorsqu'elles font leur apparition dans le monde sensible — de même le contemplatif ne peut contempler les choses suprasensibles que si l'irradiation divine se détermine, se concrétise dans des formes apparitionnelles, des figures épiphaniques, qui en sont les réceptacles. En tant que forme épiphanique (*maẓhar*), l'Imâm est la forme même sous laquelle l'homme peut appréhender le divin. Elle est, comme telle, l'œil de l'homme. Mais réciproquement, cette Forme épiphanique qui est l'Imâm en tant qu'Homme Parfait (*anthrôpos teleios, insân kâmil*) est pour Dieu ce qu'est la prunelle pour notre œil, ce par quoi s'accomplit la perception optique. Dieu ne regarde le monde que par cet *anthrôpos teleios* qui est pour lui comme l'organe de la vision [13]. C'est à cause de lui et par lui que Dieu regarde encore le monde, et que les hommes le regardent encore. De même les « personnes de lumière » des Quatorze Immaculés sont les oreilles attentives par lesquelles Dieu entend les cris et les appels de ses croyants.

Bref, toute relation entre Dieu et l'homme est par essence une *bipolarité*. L'homme ne peut connaître, adorer, aimer qu'un Dieu relatif à lui. Le Dieu en

13. *Ibid.* Il y a ici un jeu de mots : d'une part *'ayn al-insân* (l'œil de l'homme, qui est l'Imâm comme figure théophanique). D'autre part, en inversant les mots on obtient *insân al-'ayn* (l'homme de l'œil, le petit homme que l'on voit dans la prunelle de l'œil de celui qui vous regarde, en persan *mardomak-e chashm*). Ce terme désigne la prunelle de l'œil : l'Homme Parfait, l'Imâm, est la prunelle de l'œil de Dieu, ce par quoi Dieu regarde le monde.

soi, l'*Absconditum,* «ne regarde pas» l'homme. Toute relation divino-humaine s'accomplit entre un *Deus revelatus* et celui à qui, pour qui, en fonction de qui, ce Dieu se révèle. C'est la relation théophanique que nous définissions il y a un moment, et que nous suggérions de figurer par deux ellipses se recoupant l'une l'autre et ayant chacune dans un de leurs foyers un foyer commun. Ce foyer commun, c'est l'Imâm. Le champ d'intersection des deux ellipses est le seul champ possible de la théologie positive (kataphatique). L'Imâm est la forme théophanique, la forme de toutes les théophanies du *Deus revelatus* ; comme tel, il rompt l'aire de silence de la théologie apophatique ne s'exprimant qu'en termes négatifs sur la déité en soi. Comme tel, il est l'un des deux pôles que suppose toute relation théophanique entre le révélé et celui à qui ce révélé se révèle. Cette corrélation a été admirablement analysée par Mohyiddîn Ibn 'Arabî comme celle qui rend interdépendants l'un de l'autre dans le même pacte d'amour l'adoré et l'adorant, le seigneur et son vassal (*rabb* et *marbûb*), celui qui se révèle et celui à qui il se révèle. Herméneutiquement, l'homme est la *significatio passiva* du Nom divin, le Sujet en qui cette signification s'accomplit, parce qu'elle est relative à lui. «Sans notre théopathie (*ma'lûhîyatinâ*), rappelle Qâzî Sa'îd, Dieu ne serait pas Dieu. Médite bien cela[14] !» Ce sont les mots mêmes d'Ibn 'Arabî, auxquels font écho ce distique d'Angelus Silesius : «Dieu ne vit pas sans moi, je sais que sans moi Dieu ne peut vivre un clin d'œil. Si je deviens néant, il faut qu'il rende l'âme», et quelques autres semblables[15].

Que veut dire cette sentence ? Qui est ce Dieu qui expire ? Non pas l'*Absconditum* qui, nous étant

14. Commentaire du 8ᵉ *hadîth,* 149ᵃ. Cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî.* Paris, Flammarion, 2ᵉ éd. 1977, pp. 102 ss.

15. Angelus Silesius, *Pèlerin chérubinique* (*Cherubinischer Wandersmann*), trad. Henri Plard. Paris, 1946. I, 8, p. 63 ; cf. d'autres citations parallèles dans notre livre sur Ibn 'Arabî, pp. 105 et 240.

inaccessible, ne « nous a jamais regardés », mais celui qui est notre *pôle,* et dont la polarité cesse quand nous cessons de le regarder, c'est-à-dire quand l'homme perd sa dimension polaire. Ce *pôle,* cette dimension *polaire,* c'est à la fois Dieu et ce n'est pas Dieu. C'est la « Face de Dieu », son « Ange ». C'est pourquoi nous verrons Qâzî Sa'îd Qommî s'orienter finalement vers une notion de l'Imâm qui rejoint celle de l'Ange chez les gnostiques valentiniens et chez les *Ishrâqîyûn,* les théosophes « orientaux », disciples de Sohravardî. C'est cela même qui donne son vrai sens à ce propos du VI[e] Imâm : « La condition humaine (celle du vassal, *'obûdîya*) est un joyau dont le tréfonds est la condition divine (celle du suzerain, *robûbîya*) [16]. » En vertu de la bipolarité, cette condition divine cachée se rapporte alors au *pôle,* à l'Imâm comme Face de Dieu en toi et pour toi. L'homme peut se retrancher de ce pôle, « ne plus le regarder ». C'est *eo ipso* refuser de se regarder soi-même, de se reconnaître soi-même dans cette dimension polaire : « Celui qui se connaît soi-même », c'est-à-dire connaît son pôle, son Imâm, « celui-là connaît son Dieu », nous est-il répété. Pour qui manque la connaissance de soi-même, c'est-à-dire la connaissance de son *pôle* divin, il n'y a plus que le *Dieu inconnu,* ou plutôt l'Inconnaissable, celui-là donc qui « ne nous regarde pas ». Qu'arrive-t-il alors ? Rien d'autre que la réciproque de la proposition d'Angelus Silesius : « Dieu ne vit pas sans moi. » Réciproquement, si Dieu meurt, il faut que l'homme meure. Aussi bien y a-t-il un siècle que s'est fait entendre la constatation : « Dieu est mort. » L'homme ne lui a guère survécu. Une philosophie à la mode de nos jours proclame que l'homme n'est qu'une invention récente, voire une invention de la « civilisation bourgeoise », qui doit disparaître « au vent de l'histoire ». Il n'y a plus qu'un rêve qui n'a jamais été rêvé par personne. Peut-être cela est-il vrai, mais n'est vrai que d'un humanisme où l'homme, précisément, a perdu sa dimension polaire.

16. Commentaire du 8[e] *hadîth,* 149[a].

Alors, il semble que dans tout cela, dans cette idée de l'Imâm comme Face divino-humaine, nous côtoyions le mystère de la *théoandrie,* qui est d'autre part le mystère même de la christologie. Mais alors la question se pose : à quel niveau ontologique se situe la personne de l'Imâm comme forme théophanique, pour que l'imâmologie assume le rôle de quelque chose comme une christologie ? Mais laquelle ? L'Imâm Moḥammad al-Bâqir rapporte que le Ier Imâm, au cours d'un prône prononcé à Koufa, s'était écrié : « Je suis le second Christ ; je suis lui et il est moi [17]. » Il y a eu, en fait, plus d'une christologie, chacune fixant chaque fois différemment la polarité du divin et de l'humain. À quel type de christologie correspond, à la limite, l'imâmologie ?

II. Imâmologie et adamologie

En disant « à la limite », je veux dire principalement là où la puissance spéculative de la théosophie shî'ite a porté l'imâmologie à un sommet d'où nous pouvons embrasser, dans une perspective nouvelle, tout un ensemble de problèmes, ceux-là mêmes qui ont nourri les grands systèmes de métaphysique en Occident, au XIXe siècle. Je pense à Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î (ob. 1241/1826) dont l'œuvre, aux confins du XVIIIe et du XIXe siècle, a marqué en Perse un moment dont la signification n'a pas été bien comprise par tout le monde ; son influence s'est prolongée jusqu'à nos jours, dans l'école issue de lui, l'école *shaykhie.* J'ai eu maintes fois l'occasion de me

17. Ja'far ibn Manṣûri'l Yaman, *Kitâb al-Kashf,* ed. R. Strothmann, 1952 (Islamic Research Association, 13), p. 8. « Jâbir ibn Yazîd Jo'fî a dit : j'ai entendu mon seigneur l'Imâm Moḥammad al-Bâqir rapporter cette tradition d'après ses pères, d'après l'Emir des croyants. Celui-ci étant monté en chaire à Koufa, déclara : Ô hommes ! Je suis le Christ qui guérit les aveugles-nés et les lépreux, qui crée les oiseaux (d'argile) et qui dissipe les nuées — ce qui veut dire le second Christ — je suis lui et il est moi. »

référer à sa métaphysique de l'être [18]. Cette métaphysique s'est exprimée volontiers en termes d'adamologie, et par là même elle noue cette connexion que je mentionnais au début entre l'imâmologie et une *adamologie,* une doctrine de l'homme en son origine métaphysique, d'où nous voyons se lever et se résoudre la question que je posais il y a un instant.

Nous avions relevé que, chez le shaykh, le concept d'*être absolu (wojûd moṭlaq)* n'était pas un concept limite, puisque l'*absolutum,* participe passif, postule corrélativement un *absolvens (moṭliq)* par qui l'être est *absous* du non-être, du Grand Abîme, en étant mis par lui à l'impératif *absolu.* Mais l'acte absolutoire de cet *absolvens* s'absolvant soi-même échappe à tout principe de raison suffisante ; ne peut le cerner, et de très loin, qu'une théologie apophatique. Parmi les multiples désignations données à l'être ainsi *absous,* celle de *mashî'at* connote l'idée de Volonté divine comme Volonté autocréatrice foncière [19]. Sous cet aspect, l'Acte créateur, la Démiurgie, se montre comme l'acte dans lequel le sujet, la *mashî'at,* est simultanément aussi l'objet et la finalité de l'acte, la matière, la forme et l'instrument de l'acte. La Volonté foncière autocréatrice, c'est-à-dire se créant soi-même, s'en dégage comme un Adam métaphysique primordial que le shaykh dénomme « Adam le majeur » *(Adam al-akbar, Homo maximus),* zénith dont Adam « notre père », éclos sans père ni mère, est le *nadir* au monde de notre histoire terrestre. La Volonté foncière primordiale est l'Adam primordial, le premier des Adamiques *(awwal al-Adamîyîn),* et l'Ève, égale de cet Adam, c'est la mise en liberté *(iṭlâq, jawâz)* absolvant l'être ainsi absolu, c'est-à-dire absous du non-être, du Grand Abîme. Elle est la

18. Cf. *En Islam iranien...,* t. IV, livre VI et *supra* : « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », le chap. II ; les textes de l'école shaykhie traduits dans notre ouvrage *Corps spirituel et Terre céleste* ; enfin nos rapports sur les cours que nous avons consacrés ces dernières années à l'œuvre de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, in *Annuaire...,* 1966-1967, pp. 109 ss., et 1967-1968, pp. 142 ss.

19. Cf. *Annuaire...,* 1966-1967, p. 112.

forme, la quiddité de cet acte d'être primordial. L'ontologie de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, telle qu'il la dérive des traditions des Imâms du shî'isme, occupe une position très originale dans l'histoire de la métaphysique en Perse. On pourrait dire, en conservant les termes de l'adamologie où elle s'exprime, que la métaphysique de l'être chez Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, donnant à l'existence primauté sur l'essence, est une ontologie d'Adam tout seul[20]. La métaphysique traditionnelle de l'essence, révolutionnée par Mollâ Ṣadrâ, serait une ontologie d'Ève toute seule. En revanche, la métaphysique de l'être, chez Shaykh Aḥmad, serait bel et bien une métaphysique de l'Adam-Ève, de l'« androgyne » métaphysique, authentifiant et sauvegardant la *polarité* de l'être et de l'essence.

Et tout cela se projette à la hauteur d'horizon qu'il faut atteindre pour entendre certain propos du Ve Imâm, propos qui a tant retenu l'attention de nos théosophes shî'ites et qui déclare : « Dieu a créé des millions de mondes et des millions d'Adam. Quant à toi, tu es le dernier de ces mondes et le dernier de ces adamiques. » En fait, cela désigne les descentes, de monde en monde, des degrés de la Potentialité et des êtres en acte d'être. Quant à la connexion précise entre l'adamologie et l'imâmologie, elle se montre lorsque le shaykh analyse plus en détail le concept de l'Adam primordial, Adam le majeur. En fait, c'est une *triade* adamologique que son analyse est conduite à dégager.

Très brièvement dit, il y a : *1.* L'ADAM MAJEUR qui est la Volonté foncière divine créatrice, la *mashî'at*. C'est l'existant primordial, l'Acte créateur, la Démiurgie, faisant originellement prévaloir l'être sur le non-être. Parce que, en arabe classique, le mot *shay'* (chose) et le mot *mashî'at* (volonté) dérivent d'une

20. Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î a développé une critique constructive dans deux ouvrages considérables où il commente deux traités de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî. De nombreuses pages en sont traduites dans la partie française de notre édition de Mollâ Ṣadrâ, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (*Kitâb al-Mashâ'ir*) (Bibliothèque Iranienne, vol. 10). Téhéran-Paris, 1964.

même racine, l'aspect métaphysique des choses se présente à nos théosophes sous un aspect différent de ce que nous appelons en français *réalité* (le mot étant dérivé de *res,* chose). Il serait plus proche de l'allemand *Wirklichkeit* (que nous traduisons par « réalité », mais qui dérive de *wirken,* agir, opérer ; cf. le grec τὰ πράγματα). En fait, les choses existantes se présentent à nos théosophes comme des « volontés » *(mashî'ât)* de la Volonté primordiale. *2.* Il y a, premier Émanant de cette Volonté, un entre-deux *(barzakh)* entre l'être absolu, l'être en liberté *(moṭlaq)* et l'être déterminé, entravé *(moqayyad),* — un intermédiaire dont la face supérieure coïncide avec cet absolu, tandis que sa face inférieure touche à l'être déterminé. C'est le SECOND ADAM, ciel de la *walâyat* absolue, c'est la « Réalité mohammadienne primordiale » *(Ḥaqîqat moḥammadîya)* qui, dans son essence même, postule le chiffre des *quatorze* « personnes de lumière » (ce chiffre *quatorze* est bien connu dans d'autres gnoses). C'est la Lumière qui est *materia prima* de toutes choses, et l'existence de ces *quatorze* est l'Impératif divin par lequel est constituée toute chose quant à son maintien dans l'être. *3.* Le second mis en acte d'être à partir du premier Adam, c'est l'Intelligence universelle, le *Noûs ('aql al-koll) ;* c'est le TROISIÈME ADAM, le premier des êtres délimités, « liés » *(moqayyad)* [21].

21. Cf. *Sharḥ al-Fawâ'id,* chap. V, § 264, p. 106. Nous citons ici d'après la rarissime édition lithogr. de Tabrîz, 1274 h. (1858). Le shaykh avait d'abord écrit un petit traité très concis sous le titre de *Fawâ'id* (« Enseignements »). A la demande d'un ami, il se commenta lui-même, dans un nouvel ouvrage, en reprenant son texte, proposition par proposition. La numérotation de ces *lemmata* est de nous (elle est continue d'un bout à l'autre de l'ouvrage). Nous indiquons donc chaque fois le numéro du paragraphe et la page de l'édition de Tabrîz. — On trouve également dans la gnose ismaélienne une triple figure d'Adam : l'Adam céleste ou spirituel ; le *Pananthrôpos* manifesté sur terre ; Adam « notre père », au début du présent cycle. Cf. notre ouvrage *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol. 9), index s. v. Le schéma est donc tout différent, mais ce n'était pas ici le lieu de tenter une comparaison.

Quant au rapport entre le premier et le second Adam, c'est-à-dire la subsistance de la Volonté foncière par la Réalité mohammadienne primordiale, ce rapport est semblable à la subsistance de la chaleur du feu par le morceau de fer, au moment où le fer est porté au rouge, ou encore au rapport entre l'acte de se mettre debout et le sujet stationnant debout : le verbe n'a d'existence que par le sujet debout, le *nomen agentis,* et ce point de vue nous rappelle la théorie des incorporels chez les Stoïciens. D'où le thème de la Face peut s'énoncer ainsi : les Imâms sont les *maqâmât* (les « stations ») de Dieu, sans qu'il y ait de différence entre ces *maqâmât* et lui, sinon que ces *maqâmât,* ces « stations », sont ses créatures et ses serviteurs. C'est en se guidant sur le rapport du fer avec le feu que l'on peut donner à la « Réalité mohammadienne » comme on le donne au premier Adam le nom d'*être absolu,* en ce sens qu'elle en émane, en est la *maqâmat.*

Chaque Adam, ceux de la triade supérieure aussi bien que l'Adam de chaque univers jusqu'à l'Adam terrestre « notre père », chacun de ces Adam « préadamiques » par rapport à « notre père » Adam, est pareil à Melchisédeck, le mystérieux prêtre du Très-Haut : il n'a ni père ni mère. Ou plutôt il n'a d'autres père et mère qu'un père et une mère spirituels *(ma'nawî),* lesquels constituent sa propre personne, sa propre ipséité *(dhât),* à savoir un père qui est son acte d'être, son exister qui est la lumière, et une mère qui est sa quiddité, ce qu'il est en étant. Et ce sont là sa Matière et sa Forme. Remarquons, en passant, que l'ontologie de Shaykh Aḥmad se caractérise par l'affirmation que tout être, depuis l'Intelligence jusqu'au minéral, a une Matière et une Forme. Il y a cette différence que la « matière » de l'Intelligence est de la lumière en fusion *(nûr dhâ'ib),* tandis que celle du minéral est de la lumière solidifiée, « congelée » *(nûr jâmid).* La « matière spirituelle » est de la lumière séparée des éléments naturels et du temps chronologique, suprêmement subtile ; elle est celle de l'univers intelligible et de l'univers imaginal. Plutôt que de « matérialisme » il convient de parler ici de « réalisme spirituel ».

Matière et Forme sont les deux concepts clefs de l'hylémorphisme traditionnel. Cependant, tout en continuant à s'en servir, Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î opère un renversement radical de la représentation traditionnelle. Nous avons l'habitude de considérer la Matière comme étant du côté maternel, féminin *(materia, mater)*. Le shaykh pose la thèse inverse : c'est la Matière qui est le « père », tandis que la Forme est la mère[22]. C'est une révolution dont les effets se font sentir à tous les degrés de la connaissance depuis la minéralogie jusqu'à l'esthétique. Je ne puis entrer ici dans les détails, mais constater simplement que c'est un grand moment dans l'histoire de la métaphysique, nommément en Iran, et que nos histoires de la philosophie ne l'ont pas encore envisagé. Tout d'abord, contrairement à la tradition aristotélico-thomiste, par exemple, c'est la Forme qui est le principe d'individuation, non pas la Matière. Et quand le shaykh déclare que l'*être* est la « matière » des choses, cela provoque peut-être quelque surprise, mais il entend par l'être la « lumière », et l'affirmation est à replacer dans l'ensemble de son contexte.

Le shaykh consacre de très longues pages à expliquer cette doctrine, à justifier ce renversement, à critiquer les hypothèses des philosophes présupposant le rapport inverse, à savoir celui où le « père » est la Forme, tandis que la Matière est la « mère ». En se référant aux textes des Imâms, le shaykh invoque, par exemple, un propos de l'Imâm Ja'far, se référant à cette Miséricorde, *Raḥma,* qui souvent évoque ce que nos théosophes occidentaux entendent par la *Sophia* démiurgique. « Dieu, dit l'Imâm, a créé les croyants de sa Lumière, et il les a teints dans sa Miséricorde (*tinctura Misericordiae*). C'est pourquoi le croyant est le frère du croyant, à cause de son père et de sa mère. Son père est la Lumière et sa mère est la Miséricorde[23]. » Or, ce dont une chose est faite, créée, c'est bien sa matière. Donc c'est ici la Lumière, comme le déclare l'Imâm, c'est-à-dire l'être,

22. *Fawâ'id,* § 265, pp. 107-108.
23. *Ibid.*, § 267, pp. 108-109.

l'exister, et c'est cela qui émane de la démiurgie divine. La Forme, c'est la structure déterminée, la configuration de cet Émané ; c'est elle la mère, puisque c'est elle qui enfante, en le déterminant, le nouvel être. Dans l'être humain, la Matière c'est la nature vivante, la condition d'être vivant ; c'est le père. La Forme, c'est la nature pensante, la condition d'être pensant ; c'est la mère. Là même va prendre naissance la critique théosophique de ce qu'entendent les philosophes quand ils définissent l'homme comme « vivant pensant » *(hayawân nâṭiq, animal rationale).* Le shaykh ne peut en accepter ni les présuppositions, ni le sens qu'ils donnent à cette définition. La critique affecte donc le concept même de l'homme appelé à rentrer dans celui de « théoandrie ».

Il y a ceci : quand la Matière est la *mère,* elle peut engendrer à l'infini ses propres enfants, c'est-à-dire supporter, recevoir de nouvelles formes. Elle est alors le *subjectum evolutionis.* En revanche, si c'est la Forme qui est la *mère,* on ne peut parler de cette génération évolutive des formes. Chaque fois la Forme, en recevant une matière, engendre un nouvel être, selon qu'elle reçoit telle ou telle matière, y compris la matière subtile, la matière spirituelle. La Matière est différente, mais c'est la même Forme, la mère est la même, tandis qu'il y a un hiatus entre les êtres enfantés respectivement par des formes différentes, par une autre mère — même si la Matière (le père) est organiquement la même. On peut parler d'une ascension des formes recevant successivement une matière différente, depuis la matière de ce monde jusqu'à celle des mondes suprasensibles (on pressent le parti que peut tirer de cette thèse une esthétique mystique). Mais ce n'est ni une évolution des formes dans une même matière, ni l'évolution d'une même matière prenant des formes différentes. Il y a, chez notre shaykh, comme le sentiment de l'irrémissible individualité des êtres, à l'encontre de toute uniformisation par le concept logique.

Pour raccourcir en prenant les choses de haut, rappelons ceci : l'ontologie du shaykh comporte une différenciation essentielle entre *création première* et *quiddité première* d'une part, *création seconde* et

quiddité seconde d'autre part. La création première se rapporte aux deux premières phases que distingue son analyse dans la démiurgie, celles qui correspondent à la Volonté foncière (*mashî'at*) et à l'acte de volition résolue (*irâdat*). C'est l'acte démiurgique qui pose l'acte d'être comme tel et l'essence que cet acte d'être constitue en étant. Ces deux phases sont encore au niveau de l'espèce, composée d'une matière simple (l'être) et d'une quiddité première. La création seconde correspond aux troisième et quatrième phases de la démiurgie : *qadar* (*handasa*, « géométrie », structuration concrète des êtres donnant à chacun leur mesure) et *qazâ*, le « décret » donnant efficacité à ce *qadar*. Par exemple, le bois est composé d'une matière simple qui est la quote-part des éléments qui lui est allotie — et d'une forme spécifique, la « lignéité » (*khashabîya*). Cela, c'est la création première ou quiddité première par rapport au siège ou à l'idole comme formes pouvant recevoir la matière qui est le bois. Siège ou idole sont alors la création seconde ou quiddité seconde.

Fort bien, mais quand il s'agit du *vivant* et quand il s'agit de l'être humain ? Entre la création première et la création seconde de l'homme s'intercale un épisode qui transforme toute la métaphysique de l'être en une dramaturgie de l'être. Cet épisode correspondrait au prologue du *Gorgias* de Platon (quand les âmes choisissent leur destinée avant de venir en ce monde). Ici, il s'agit de la scène du Covenant ou du pacte, mentionnée dans le Qorân (7: 171) comme s'accomplissant dans le mystère de la métahistoire. C'est l'interrogation posée à tous les humains, avant leur venue au monde terrestre : « Ne suis-je pas votre Dieu ? » *A-lasto bi-rabbi-kom ?* Selon le mode de leur acquiescement, les humains, dans leur préexistence à ce monde, ont choisi leur destin en ce monde. C'est ce que veut dire le *hadîth* du VI[e] Imâm parlant de la *tinctura Misericordiae* : « La Miséricorde est la teinture de l'être, de l'exister ; elle est la quiddité seconde. Elle est la Forme de celui qui acquiesça à la question "*a-lasto ?*" » Elle est la *Forme humaine* en sa vérité (la « mère » de l'être humain au sens vrai). En revanche, chez celui dont l'acquiescement dissimu-

la un refus, une négativité, à cette teinture de la Miséricorde se substitue une teinture de la Colère[24]. Cette « teinture de la colère » est alors la *forme satanique* sous l'apparence humaine. Les hommes se sont choisis eux-mêmes comme enfants de la Miséricorde ou comme enfants de la Colère. C'est encore le sens d'un autre propos du même Imâm : « Le bienheureux est bienheureux dès le sein de sa mère, le réprouvé est réprouvé dès le sein de sa mère[25]. » Si le propos se rapportait aux limites d'une vie enfermée entre l'acte de naissance et l'acte de décès, il serait inintelligible. Compris dans son contexte, il ne fait qu'énoncer la responsabilité de l'homme engageant personnellement son destin avant de venir en ce monde. Pour prolonger la comparaison donnée ci-dessus par le shaykh, on pourrait dire que la quiddité première, l'homme avant le drame de la question *« a-lasto ? »*, c'est le bois qui n'a encore en lui ni beauté ni laideur mais l'aptitude à devenir le bois d'un trône ou le bois d'une idole. Qu'il devienne un trône, cela correspond à la « teinture de Miséricorde ». Qu'il devienne une idole, cela correspond à la « teinture de la Colère. »

Le shaykh admet qu'il y a bien quelque chose comme une réminiscence de cette différenciation chez les philosophes, lorsqu'ils définissent l'homme comme un « vivant pensant ». Malheureusement, selon leur définition classique, les philosophes ne comprennent rien d'autre par le vivant, l'*animé,* que « ce qui est capable de se mouvoir volontairement ». Ils en font un genre qui englobe la totalité des êtres vivants, des *animés,* et ils distribuent les quotes-parts de ce genre entre les espèces selon les formes spécifiques. Et c'est là qu'ils font erreur. L'unité qu'ils perçoivent n'est que l'unité d'un concept logique, une vue de l'esprit, et voilà que de ce concept ils passent à la réalité extérieure où ces différentes quotes-parts participent, certes, en commun à la même dénomination, celle du vivant, de l'animé, mais les moments et les lieux où

24. *Ibid.*, § 275, pp. 112-113.
25. *Ibid.,* § 271, p. 111.

elles reçoivent cette dénomination diffèrent radicalement les uns des autres[26]. À la dialectique fallacieuse des concepts qui uniformisent, il convient de substituer une herméneutique de l'individuel qui tienne compte de l'irréductible diversité des êtres et des formes qui les enfantent. Bref, conclut notre shaykh : « La nature vivante (*ḥayawânîya*) qui dans l'homme se trouve réunie à la nature pensante (*nâṭiqîya*, « parlante »), n'est point une nature vivante qui serait un genre commun à l'espèce pensante, à l'espèce aboyante, à l'espèce hennissante, etc. »

Or, le concept logique du vivant, chez les philosophes, comprend, comme si elle était une seule et même réalité du « vivant », la quote-part de vivant (qui est la matière) allotie à l'animal, au chien par exemple, et celle qui est allotie à l'homme. Je ne puis malheureusement suivre ici dans le détail l'argumentation du shaykh discutant ce que les procédés d'unification mentale des analogues ont de légitime et ce qu'ils ont d'abusif. Abusif, parce que la notion même de *création seconde* implique une matière d'ores et déjà différenciée en fonction de chaque forme. « Il ne serait pas conforme à la sagesse, écrit le shaykh, que la Forme, dont résulte une différenciation aussi considérable, soit conjointe à une matière qui lui soit disproportionnée. Il ne conviendrait pas, par exemple, que la couleur et la pureté du hyacinthe soient déposées dans une matière dense et opaque comme la terre non purifiée [...]. Si tu comprends bien cette comparaison, il t'apparaîtra que la différence énorme qu'il y a entre l'espèce humaine du vivant et l'espèce animale de l'âne, du cheval, etc. ne s'expliquerait pas par la seule particularité des formes qu'acquerrait la Matière (c'est-à-dire par l'évolution de la Matière), puisque cela ne conduirait pas la Matière à ce *summum* de différenciation[27]. » Car l'ultime question est là : ces quotes-parts de nature vivante alloties à chaque espèce de vivant, et dont les philosophes font un seul et même genre — ces quotes-parts de matière diffèrent radicalement

26. *Ibid.*, § 276, pp. 113-114.
27. *Ibid.*, § 280, pp. 116-117.

entre elles quant à leur manière d'acquérir les formes, ou mieux dit, quant à leur capacité respective d'être reçues par telle ou telle Forme. Or, à cette différenciation il n'est pas d'autre explication à chercher que dans l'épisode du choix préexistentiel proposé à l'homme, et dans la réponse donnée par l'homme à la question « *a-lasto ?* »

Notre shaykh illustre son propos par l'exemple d'une source lumineuse irradiant autour d'elle. Proximité et distance ne suffisent pas à expliquer l'intensité ou la faiblesse de l'éclat des réceptacles qui reçoivent cette irradiation. Tel d'entre eux, plus éloigné que les autres, brillera d'un plus vif éclat, si sa capacité de recevoir la lumière dépasse celle des autres. Peut-être sont-ils à égalité entre eux en eux-mêmes, mais ils diffèrent quant aux formes qu'ils acquièrent. Dans le cas du vivant qui est l'homme, sa différenciation à l'égard de toutes les autres espèces du vivant, de l'« animal », aussi bien que la différenciation des individus humains entre eux, ont pour origine la scène mystérieuse de leur préexistence métahistorique, la différence de leur choix et de leur réponse lors du Covenant ou pacte préexistentiel qui intervient, dans le cas de l'homme, entre la création première et la création seconde [28]. Il semble que tout soit maintenant en place pour nous permettre un pas décisif vers l'anthropologie que postule une imâmologie de l'Imâm comme Forme théophanique, Face de Dieu pour l'homme et Face de l'homme pour Dieu, œil par lequel l'homme regarde Dieu et par lequel Dieu regarde l'homme. Quelles sont les « natures » réunies dans la personne de l'Imâm ?

Précisons encore bien avec le shaykh : ce qui est en cause théosophiquement dans la discussion avec les philosophes et les théologiens exotériques, ce n'est pas la quote-part de *nature pensante spirituelle*, laquelle est la *Forme* de l'être humain, car sur ce point il n'y a ni difficulté ni contestation ; cette Forme est différente de la Forme de toute autre espèce. Ce qui est en cause et ce qui fait difficulté, c'est la quote-part de *nature vivante qui est la matière*, parce

28. *Ibid.*, § 281, pp. 117-118.

que, selon le shaykh, c'est cette matière qui est elle-même diversifiée en raison de la décision préexistentielle. Et c'est cela qu'il y a de capital pour le concept de *théoandrie*. En effet, si c'est en fonction de ce qui fait la réalité-essentielle de l'homme que s'établit la différence entre l'idée de l'Imâm comme Forme théophanique et le dogme chrétien de l'Incarnation sous sa forme officielle, c'est aussi la polarité du divin et de l'humain qui s'en trouve déterminée. Qu'en est-il de la réalité humaine de l'Imâm comme forme théophanique (*maẓhar ilâhî*) ?

Pour éclairer notre route et la parcourir le plus brièvement possible, récapitulons les étapes. La théosophie de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î distingue une triple différenciation de la Nature vivante, s'étendant de ce monde-ci jusqu'aux univers suprasensibles. *1.* Il y a une Nature vivante pourvue de la perception sensible et qui a son origine dans l'influx des *Animae caelestes*, Âmes motrices des Sphères célestes (*ḥayawânîya falakîya ḥassâsîya*). Elle est commune à tout ce que nous appelons le « règne animal » ; elle est essentielle pour les espèces « animales ». *2.* Il y a une Nature vivante célestielle spirituelle, « hiératique » (*ḥ. malakûtîya qodsîya*). C'est la Nature vivante du *malakût*, du monde spirituel concret, dont il est dit que tout y est vivant concrètement, sans l'être de la vie animale organique. C'est cette Nature vivante qui est essentielle pour l'homme, tandis que la première, la Nature vivante animale, ne lui est qu'accidentelle. *3.* Il y a la Nature vivante célestielle divine (*ḥ. malakûtîya ilâhîya*). C'est celle-là qui est essentielle à l'Immaculé, c'est-à-dire à l'Imâm, tandis que les deux premières ne lui sont qu'accidentelles — à tel point même que la Nature vivante « célestielle » de l'homme est envers la Nature vivante de l'Imâm dans le même rapport que la Nature vivante animale à l'égard de celle de l'homme [29].

Alors, qu'en est-il du rapport respectif de ces quotes-parts de Nature vivante comme *matière* à l'égard de leur Forme ? Il est nécessaire de bien

29. *Ibid.*, § 284, p. 122.

discerner tout d'abord que domine l'ensemble une conception d'anthropologie gnostique : l'être humain est descendu, a été missionné en ce monde depuis sa patrie originelle, pour que soient actualisées, par le moyen des réalités matérielles sensibles, la connaissance et la pratique par lesquelles il réalise la perfection de son être (la « quête de la *Perle* »). Cela ne lui est possible qu'en assumant la quote-part de Nature vivante douée de la perception sensible, celle qui s'origine aux Âmes des Sphères. Cette Nature vivante (animale, d'origine sidérale) n'a donc que la portée et la vertu d'un moyen. La Nature vivante essentielle de l'homme est celle d'un vivant du *malakût*. La première ne lui est donc pas essentielle ; elle ne lui est donnée provisoirement qu'en fonction du but à réaliser. Dans son être même, elle n'est qu'un vestige de la seconde. Elle est bien à l'homme, mais elle est le véhicule (*markab*, ὄχημα) de sa Nature de vivant du *malakût* : elle en est l'écorce (*qishr*), l'apparence, l'exotérique [30], de même que cette Nature vivante propre à l'homme sera accidentelle pour l'Immaculé : une écorce, l'exotérique.

Quant à la Nature vivante du premier degré, celle de la condition animale tout court, irradiée de par les Âmes des Sphères, c'est une *matière* qui est susceptible de toutes les formes des vivants animaux, mais non pas de la Forme humaine. Pas davantage le minéral dense et opaque, en raison de son opacité même, n'est susceptible de la transparence qui contredirait sa modalité présente. N'est susceptible de la transparence que le minéral purifié et pur, dans lequel rien ne subsiste d'opaque ni de terne : le verre, le cristal, le hyacinthe. N'oublions pas ici l'alchimie pratiquée dans l'école shaykhie, ni l'homologation de la croissance du corps de résurrection aux phases de l'opération alchimique [31]. C'est très difficile à dire en termes d'hylémorphisme péripatéticien. Notre shaykh y réussit cependant. Ce n'est pas la Forme qui accomplit la transmutation ; elle la présuppose, car,

30. *Ibid.*, § 282, pp. 119-120.
31. Cf. les textes traduits dans notre ouvrage *Corps spirituel...* (cité *supra* note 18), pp. 225-236.

comme «mère» de l'être nouveau elle ne peut s'unir à n'importe quel «père». Et c'est pourquoi aussi, tant que la Nature vivante animale pure et simple n'est pas subjuguée dans l'homme, dominée par la Nature du vivant célestiel (*malakûtî*), cette matière n'est susceptible que de formes animales (celle des bêtes féroces, dans la colère; celle du scorpion, dans la calomnie, etc.). Ces formes ne paraîtront qu'au jour de la Résurrection; en ce monde elles sont invisibles, et c'est pourquoi il y a tant de démons à face humaine. Il faut que l'âme de l'homme, par l'alchimie de la gnose et l'ascèse spirituelle, arrive à l'état de l'âme apaisée (*motma'yanna*) pour que, de sa quote-part de Nature vivante (sa matière, le père) conjointe à la Forme spirituelle pensante (la mère), naisse l'enfant qui est *l'homme vrai.*

Et de même que cette Nature vivante célestielle (*malakûtî*) n'est pas susceptible des Formes animales,de même elle n'est pas susceptible de la «Forme totalisante intégrale» (*ṣûrat jâmi'a kollîya*) qui est celle de l'Immaculé, l'Imâm. Il y a donc dans l'Imâm *trois quotes-parts* de la Nature vivante, dont deux lui sont accidentelles par rapport à sa Nature essentielle de pure Lumière (*nûrîya*). De même que la Nature vivante animale est accidentelle pour l'homme qui, par son origine et quant à l'essence qu'il doit actualiser en lui, est un être du *malakût*, de même pour les Imâms la Nature du vivant, organisme physique, qu'ils ont revêtue lors de leur apparition en ce monde, était accidentelle; mais accidentelle aussi la Nature vivante de l'homme au degré du *malakût*. Ces deux quotes-parts du vivant étant chez l'Imâm à l'état d'apaisement parfait, subjuguées sous sa *Nature de lumière divine*, ni l'une ni l'autre ne peuvent revêtir d'autre forme que la plus noble des Formes dont cette Nature de lumière divine est déjà revêtue.

Alors nous rejoignons l'adamologie esquissée au début. Cette quote-part de «Nature vivante célestielle divine» est la *matière* (le «père», la Lumière) constitutive des Quatorze Immaculés; c'est la «Réalité mohammadienne primordiale», première Émanée de la Volonté foncière divine, bref celle qui était désignée ci-dessus comme le SECOND ADAM. Seule à

émaner sans intermédiaire, tout ce qu'il y a d'autre qu'elle ne « commence à être » que par son intermédiaire. Le shaykh remarque : si nous disons quote-part, bien qu'elle soit le Tout, c'est parce que, si elle est notre suprême horizon ontologique, nous pouvons au moins imaginer que l'*Absolvens* absolve d'autres *absolus*, d'autres actes d'être primordiaux. Le pressentiment est grandiose, mais aucun langage humain ne peut aller plus loin. Quant à la *Forme* dont est susceptible cette « Nature vivante célestielle divine », c'est la forme suprême du *Tawḥîd*, de l'Unification de l'Unique. De la conjonction de cette Matière et de cette Forme sont enfantés prééternellement les « Temples du *Tawḥîd* » (les Quatorze Immaculés), et cette Forme suprême, c'est cela leur toute-pureté, *'iṣmat*, l'immunité. « Elle n'est réalisée, écrit le shaykh, qu'au niveau de la fonction polaire du *pôle* de l'être, parce que la totalité des situations dans lesquelles s'épiphanise l'être vraiment être (celui qui absout cet absolu), révolue autour de ce *pôle*, puisqu'il est le seuil de leur genèse, de leur acte d'être, de leur surrection et de leur surexistence, et parce que ce *pôle* est le support (ou réceptacle) *du regard par lequel Dieu regarde le monde*[32]. »

Ici nous pouvons dire que notre recherche a bouclé le cercle. Dès lors aussi nous pouvons comprendre comment de ces *trois* Natures du vivant, chacune des deux Natures inférieures est respectivement le « véhicule » de celle qui lui est supérieure, et comment toutes les trois ne peuvent être réunies dans un genre unique, sinon dans la seule mesure où il est permis de réunir source lumineuse et lumière irradiée sous le même concept de lumière, ou encore pour autant que le jugement logique rattache l'attribut au sujet par le même verbe copulatif « est » (*hast* en persan), tout en exprimant par ce verbe des modalités d'être qui diffèrent radicalement les unes des autres. Il importe seulement de ne pas l'oublier. « Malheureusement, dit notre shaykh, quand les philosophes disent que les choses sont une seule et même réalité, ils veulent

32. *Fawâ'id*, § 285, pp. 122-123.

dire par là qu'elles rentrent sous un seul et même genre[33]. »

Ce que nous-mêmes nous pouvons observer, quant à la polarité du divin et de l'humain, la polarité théoandrique originale que comporte l'imâmologie, c'est ceci. L'homme de l'anthropologie présupposée ici, c'est l'homme comme être spirituel du *malakût*. Ce n'est pas une abstraction, un être de raison ou de pensée pure ; non pas, il a une « matière spirituelle » (non pas une *chair* corruptible, mais un *corps* spirituel) et il a une Forme. C'est l'homme en sa vérité, tel que le conçoit en général la gnose. Ce n'est pas non plus l'« animal pensant » de la définition classique, ni l'*homo œconomicus*, ni l'homme social, ni l'homme de la biologie, du déterminisme naturaliste, de l'évolutionnisme, se donnant pour ancêtres des hominiens reconstitués à grand effort par la paléontologie. Nous évoquions tout à l'heure une philosophie professant que l'homme est une invention récente (presque aussi récente que cette philosophie elle-même), invention appelée à disparaître. Sans doute doit-il en être ainsi, lorsque l'homme a perdu avec sa dimension *polaire* l'organe de ses palingénésies. L'idée de ces palingénésies, nous la trouvons dans la gnose islamique comme dans les gnoses en général, en théosophie shî'ite comme en gnose ismaélienne. C'est l'idée selon laquelle ce que nous appelons présentement homme est un état transitoire. En fait, l'homme est un *pas-encore*. L'être humain est un ange en puissance ou un démon en puissance[34]. Et c'est en fonction de cette anthropologie que se propose la perspective de l'imâmologie.

C'est pourquoi, en réponse à la question que nous posions tout à l'heure, nous dirions que l'imâmologie correspondrait à une christologie très ancienne où la figure du Christ fut celle de *Christos-Angelos* (celle de l'Ange ou de l'« Homme céleste » de l'apocalypti-

33. *Ibid.*, § 286, pp. 123-124.

34. Cf. Nâṣir-e Khosraw, *Le Livre réunissant les deux sagesses* (Bibliothèque Iranienne, vol. 3, 1953), § 145, pp. 143-144 du texte persan, et p. 122 de notre étude préliminaire en français.

que juive tardive: Livre d'Hénoch, Ascension d'Isaïe, etc., celle aussi du «Pasteur d'Hermas»)[35]. Les théologiens et philosophes qui en tiennent compte de nos jours ne sont pas très nombreux. En revanche, l'on entend fréquemment répéter le même mot: incarnation, incarner. Ceux qui en font leur programme ne s'aperçoivent pas, le plus souvent, qu'au concept de l'Incarnation divine, quelle qu'en soit l'histoire, ils ont déjà substitué celui d'une Incarnation sociale. En revanche, l'imâmologie reste une théologie de la transfiguration. La manifestation d'une forme théophanique implique corrélativement une métamorphose intime de celui à qui elle se manifeste. Si l'on voulait traduire le mode d'être théophanique de l'Imâm dans le contexte d'une christologie, il ne pourrait l'être que dans celui d'une christologie professant essentiellement l'idée d'une *caro spiritualis Christi*. Aussi bien une longue tradition de gnose et de théosophie chrétienne est-elle le témoin de cette idée[36]. Ici, dans la bipolarité du divin et de l'humain, le pôle humain n'est pas au niveau de l'homme charnel, ni au niveau de la réalité quotidienne ou sociale, où sont possibles toutes les confusions avec la conscience collective de masse. Cette polarité a pour effet justement de sauver l'individu spirituel de la dépersonnalisation, de ce phénomène de masse dont la fascination est telle qu'il arrive à des théologies complaisantes de ne même plus s'apercevoir qu'elles sont devenues une théologie de l'athéisme. Mais pour que cette polarité s'établisse, il est nécessaire d'avoir la perception de ce monde spirituel concret qui n'est ni le monde abstrait de l'entendement, ni la nuit indifférenciée de l'être, ni le monde de la perception sensible commune, celui où se passe l'histoire des faits extérieurs. Ce n'est pas dans l'histoire des faits extérieurs visibles indifféremment à tous qu'il faut chercher le monde du *malakût*.

35. Cf. Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern, 2 Auflage, 1953, pp. 302 ss.
36. Cf. H. J. Schoeps, *Vom himmlischen Fleisch Christi*, Tübingen, 1951.

Bref, au niveau d'une christologie correspondant à celui de l'imâmologie de nos théosophes shî'ites, nous pourrions dire — en reprenant une expression de Schelling, *mutatis mutandis* — que le *subjectum incarnationis* ce n'est ni Dieu ni l'homme, mais un moyen terme entre l'un et l'autre, une personne divine extra-divine (*aussergöttlich-göttliche Persönlichkeit*), aussi bien qu'une personne humaine extra-humaine. Bien entendu, la comparaison suggérée entre une christologie angélologique (*Engelchristologie*) et l'imâmologie shî'ite n'est possible que parce que l'idée de *Christos-Angelos* exclut toute idée de génération divine et d'« homoousie ». *Christos-Angelos* et le « second Adam » de l'imâmologie décrite ici sont l'un et l'autre créés par l'acte de la Volonté divine foncière. En outre, il convient de remarquer que la christologie qui fut ensuite la christologie officielle de l'Église pose le problème du rapport entre les *deux* natures divine et humaine pour le résoudre dans l'affirmation de leur union hypostatique. Ici, la schématisation du vivant a distingué *trois* natures, et il semble que cette triade s'accorde avec le schéma triadique de la gnose (σάρξ, ψυχή, πνεῦμα étant mis en correspondance avec *molk, malakût, jabarût*). C'est pourquoi la polarité du divin et de l'humain dans la forme théophanique qui est l'Imâm, ne peut s'entendre qu'entre le deuxième et le troisième degré du schéma retracé ci-dessus. Cette polarité, qui fait de l'Imâm la Face de Dieu révélée à l'homme et la Face que l'homme présente à Dieu, est celle-là même qui donne son sens à l'injonction qorânique s'adressant au gnostique : « Dresse ta Face obscure vers ta Face de lumière. » Mais alors la nature humaine de l'Imâm n'est pas celle de homme de chair, du vivant « animal », mais celle qui chez l'être humain est l'ange en puissance, et c'est pourquoi nous avons évoqué la christologie de *Christos-Angelos*. Il s'ensuit nombre de conséquences quant à la manière de percevoir les événements spirituels au niveau qui leur est propre, et par là même d'éprouver la personne de l'Imâm comme *pôle* de l'âme.

III. L'Imâm comme pôle de l'âme

Les conséquences de ce que l'on vient de constater s'annoncent, en effet, dans le sentiment de la piété vécue, dans la manière de percevoir la présence de l'Imâm[37], laquelle, nous allons le voir en revenant aux textes de Qâzî Sa'îd Qommî, tend explicitement à rejoindre ce que les *Ishrâqîyûn*, les théosophes « orientaux » disciples de Sohravardî, les « Platoniciens de Perse », désignent comme l'*Ange*. Cette convergence nous reconduit finalement à la conception gnostique de l'Ange, à la fois comme guide et comme contrepartie céleste du moi terrestre, plus exactement dit, comme étant ce « soi-même » que chaque moi découvre dans l'acte de se connaître soi-même, et qui, sous les traits de l'Ange, se présente comme le Moi supérieur qu'il invoque à la seconde personne. J'y faisais allusion précédemment à propos des variantes de la sentence célèbre : « Celui qui se connaît *soi-même* connaît son Dieu. » « Celui qui connaît *son Imâm* connaît son Dieu. » La première condition mise à la progression du moi terrestre exilé à la rencontre de l'Ange, c'est la capacité de comprendre qu'il y a des événements dans le monde de l'âme, dans le *malakût*, et la capacité de percevoir ces événements là où ils ont lieu, dans le *malakût*, non pas dans la réalité « objective » de la perception sensible commune à tout le monde ; parce que ces événements sont relatifs à chaque âme, ils ne sont pas soumis aux lois de l'extériorité et du temps chronologique. Tous les épisodes qui se rattachent à une christologie de *Christos-Angelos*, comme tous ceux qui manifestent la réalité de l'Imâm comme pôle de l'âme, sont des événements du *malakût* qu'il faut percevoir avec l'organe approprié au monde du *malakût* ; ce n'est ni la perception sensible, ni la perception de l'historique

37. Il conviendrait d'insister ici sur l'échelle des degrés dans la connaissance de l'Imâm : autre chose est d'en connaître la personne physique et la généalogie, autre chose est d'en connaître l'essence et les qualifications métaphysiques. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, pp. 54 ss. et l'index s. v. Imâm, Imâmat, Imâmologie.

que l'on se représente comme advenu dans le monde sensible, ni la compréhension par l'entendement rationnel, mais la puissance intuitive de l'Imagination active saisissant une présence immédiate. Aussi bien ce monde du *malakût* comprend-il le « huitième climat », celui que nous avons pris l'habitude de désigner comme le monde *imaginal* pour le distinguer de tout autre et éviter toute confusion avec l'imaginaire.

Chose remarquable, il y eut et il y a encore, je crois bien, des familles d'esprit pour qui cette perception imaginative et intuitive d'un monde *réel* va de soi. Il en est d'autres pour qui elle est inconcevable ; il en résulte non pas de simples malentendus, mais une véritable déroute des esprits mis en présence d'événements qu'ils ne sont plus capables de comprendre comme événements *réels,* et que pour cette raison ils relèguent dans ce que l'on appelle l'imaginaire, la légende, le folklore.

Quelques exemples ; ils appartiennent tous, et pour cause, aux familles gnostiques. Dans les *Actes de Pierre,* nous lisons un récit illustrant au mieux un cas de vision théophanique, c'est-à-dire un cas de perception par l'organe de la vision intérieure, présupposant la relation théophanique que nous définissions il y a un moment. L'apôtre Pierre y fait allusion, dans une assemblée, à la scène de la Transfiguration advenue sur le Thabor, dont il fut témoin. Il n'en peut dire essentiellement qu'une chose : *Talem eum vidi qualem capere potui,* « Tel je l'ai vu, tel j'avais la capacité de le saisir » (je l'ai vu tel que j'avais la capacité de le saisir). Puis, comme il y a là dans l'assemblée quelques veuves, affligées à la fois de cécité physique et d'incrédulité dans leur cœur, l'apôtre se fait pressant : « Percevez dans votre esprit ce que vous ne pouvez voir de vos yeux. » Et voici que la salle se remplit d'une lumière éclatante, non pas d'une lumière semblable à celle du jour, mais d'une lumière ineffable, *invisible,* telle qu'un homme ne peut la décrire. Et cette « lumière invisible » entre dans les yeux de ces veuves en prière. Lorsqu'on leur demande ensuite ce qu'elles ont vu, les unes ont vu un vieillard, d'autres un adolescent, d'autres un jeune

enfant qui touchait délicatement leurs yeux et les faisait s'ouvrir. Chacune a vu sous une forme différente et appropriée à la capacité de son être. Chacune aussi peut dire : *Talem eum vidi qualem capere potui*[38]. C'est la formule même de toute vision théophanique, et c'est totalement différent d'un énoncé dogmatique.

Semblable cas de vision *singulière* se trouve dans les *Actes de Jean*, dans le récit de la vocation des apôtres, lorsque Jean et Jacques son frère, rentrent avec leur barque après une nuit passée en mer. L'un et l'autre voient un être qui du rivage leur fait des signes. Cependant leur vision diffère : l'un a vu un jeune enfant, l'autre a vu un homme aimable et beau, au noble maintien[39]. Et il nous faudrait évoquer en détail, de ces mêmes *Actes de Jean*, la mystérieuse vision de la *Croix de lumière*, celle qui sépare les choses qui *sont*, les choses d'en haut, de celles qui *deviennent*, les choses d'en bas, les choses de la naissance et de la mort. (« Ce n'est pas la croix de bois que tu verras en redescendant d'ici, pas plus que je ne suis celui qui est sur cette croix[40]. ») Bref, il s'agit de ce que j'avais antérieurement déjà essayé de thématiser comme « métamorphoses des visions théophaniques[41] ». La communauté de vision s'établit non point par référence à un objet extérieur, dont l'évidence serait donnée d'une manière uniforme et de plein droit à tout le monde, mais en raison d'une dimension d'être, dimension *polaire*, commune à tel groupe ou à telle famille d'âmes. Nous en trouvons une nette formulation chez Origène, là où à propos

38. Cf. *Actes de Pierre* XX-XXI ; M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1950, pp. 321-322. Cf. *En Islam iranien*, t. IV, index s. v. Actes de Pierre ; et notre article, « Théorie de la connaissance visionnaire en philosophie islamique », in *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, février 1977.
39. *Actes de Jean* 88-89 ; *ibid.*, p. 251.
40. *Actes de Jean* 97-102 ; *ibid.*, pp. 254-256.
41. Cf. notre livre *Temps cyclique...*, Paris, Berg international, 1982, pp. 70 ss. H.-C. Puech a consacré récemment des recherches approfondies à ce thème ; cf. son rapport détaillé in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études*, Section des Sciences religieuses, année 1966-1967, pp. 128 ss.

de la Transfiguration justement, Origène mentionne que non seulement deux formes existèrent pour le Sauveur, l'une selon laquelle il fut vu communément de tous, l'autre selon laquelle il fut transfiguré, mais qu'en outre il apparaissait à chacun « selon que — et dans la mesure où — chacun en était digne[42] ».

Les chapitres de l'imâmologie relatant les multiples cas d'apparition des douze Imâms, nous révèlent une situation semblable. Il y a, sous-jacente à l'idée justifiant la relation théophanique, la première critique proprement théologique de la connaissance, du mode de connaissance que postule la Révélation divine comme telle. C'est cela même que l'on peut désigner sous le nom de *docétisme*. Malheureusement le mot a été l'occasion des pires malentendus. En vérité le terme δόκησις n'a pas à être pris dans son acception courante de « phantasme » ou de « simulacre », mais étymologiquement comme connotant la réalité apparitionnelle, non pas l'apparence, mais l'« apparition réelle » correspondant chaque fois à la croyance, au mode d'être, nous dirions à l'« *a priori* subjectif » qui en est le terme corrélatif. Le docétisme, qui n'a jamais été un dogme mais plutôt une tendance, peut s'allier avec des affirmations qui, prises à la lettre, semblent contradictoires ; car toutes sont à comprendre sous l'angle de vision postulé par l'affirmation : *Talem eum vidi qualem capere potui*. Le docétisme, en sa signification vraie, porte au maximum le sentiment de la *polarité* de toute connaissance du divin par l'homme, parce qu'une telle connaissance est un face-à-face, une relation théophanique. L'âme n'est pas le témoin d'un événement extérieur dont n'importe qui d'autre pourrait être indifféremment le témoin. Elle est celle en qui l'événement a lieu et a *son lieu*, celle *pour qui* s'établit cette polarité. L'histoire de ces événements, c'est l'histoire même de cette âme. Si l'angélologie — celle de *Christos-Angelos* par exemple — y assume un rôle prépondérant, c'est parce que l'Ange, loin d'être

42. Origène, *In Matthaeum comment. series*, cit. avec réf. aux textes parallèles in Joseph Bartel, *Christos Angelos*, Bonn, 1941, p. 292 note 459.

simplement un messager des ordres divins, est dans son être même « annonciation », révélation du mystère divin, toute théophanie étant ainsi par essence une angélophanie.

Le sentiment de cette « dimension polaire » avec tout ce qu'elle implique, nous apparaît comme étant ce qu'il y a peut-être de plus étranger aujourd'hui au sentiment régnant, à l'opinion majoritaire en théologie et en philosophie, et l'on pourrait peut-être y découvrir l'explication de certaines débâcles de la pensée. Il semblerait que le sens de ce que nous désignons avec nos théosophes shî'ites comme le *malakût,* et le mode propre de pénétration dans le *malakût,* impliquent une exigence devant laquelle nos contemporains sont frappés d'impuissance, de crainte, voire de dédain, et les causes en remontent fort loin. Je n'en mentionnerai que deux symptômes. Cela est devenu comme une mode, chez certains théologiens, d'opposer ce qu'ils appellent le « spiritualisme platonicien » au « réalisme » qu'impliquerait l'idée chrétienne de l'Incarnation. Nous avons même lu quelque chose de ce genre à propos de S. Grégoire Palamas, le grand théologien byzantin de la Lumière du Thabor (cette Lumière sur laquelle s'expriment si parfaitement les *Actes de Pierre*). On oublie simplement de préciser à quel niveau se situe le *subjectum incarnationis.* On affecte de parler du platonisme comme d'une « désincarnation », une fuite dans l'irréel. Or, rien de plus réel, de plus concret, que les visions de la piété théurgique, hiératique, des néoplatoniciens commentateurs des *Oracles chaldaïques,* comme aussi bien la « matière spirituelle » des Platoniciens de Cambridge et des néoplatoniciens de Perse (de Sohravardî à Mollâ Ṣadrâ et au-delà). Mais c'est un réel concret qui précisément est au niveau du *malakût,* non pas au niveau de ce que l'on s'acharne à fixer dans le monde historique du devenir, comme si l'on avait perdu le sentiment de son évanescence. Quand on ne rencontre plus que la dimension sociale ou historico-sociale de ce qui fait l'objet des sciences humaines, voire de ce que nous avions appelé jusqu'ici sciences religieuses, c'est le symptôme de quelque chose qui est en contradiction radicale avec

l'exigence de ce que nous définissons ici comme « dimension polaire ».

Un autre symptôme. Nous le découvrons à propos de traditions relatives aux Rois mages, recueillies au XIIIe siècle en Perse par Marco Polo, et auxquelles H.-C. Puech vient de consacrer des recherches approfondies. L'une de ces traditions mentionne que chacun des trois Rois mages eut la vision de Jésus seul à seul, et que chacun d'eux le vit conformément à son âge respectif : il apparut à l'un sous la forme d'un jeune homme, à un autre sous la forme d'un adulte, au troisième sous la forme d'un vieillard. Il est très instructif de constater l'impuissance manifestée jusqu'ici par la critique devant semblable vision. Tel commentateur « pousse même le dédain jusqu'à la traiter de "fable puérile" ; d'autres, qu'elle scandalise, la suppriment de leur édition ou de leur traduction comme une fausseté étrangère et contraire à la foi chrétienne [...]. Plus généralement, elle est jugée inexplicable et inexpliquée [43] ». Cette impuissance et ces refus sont aussi bien caractéristiques d'une situation théologique dont nous pourrions signaler, en masse, d'autres symptômes éclos de nos jours [44]. En fait la vision de chacun des Rois mages n'est pas plus inexplicable que les visions mentionnées dans les *Actes de Pierre* et les *Actes de Jean,* sauf si l'on est incapable d'en découvrir l'explication là seulement où elle se trouve : dans le *malakût,* le *mundus imaginalis,* et dans le mode de connaissance que postule toute pénétration dans le *malakût.*

En revanche, le sens du *malakût,* du monde de l'Ange, a été conservé au long des siècles par les théosophies mystiques traditionnelles. La théosophie shî'ite est une invite constante à y pénétrer par la méditation et la contemplation mentale, car c'est seulement dans le *malakût* que l'on perçoit la réalité et la vérité de ce qu'est l'Imâm. Qâzî Sa'îd Qommî, à l'œuvre immense de qui nous revenons pour finir,

43. H.-C. Puech (rapport cité ci-dessus note 41), p. 132.
44. Cf. Gilbert Durand, « Le Statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui », in *Lumière et Vie,* n° 81. Lyon, mai 1967.

nous en offre maint exemple. Je voudrais retenir, entre autres, un geste symbolique accompli par le Ier Imâm. S'entretenant avec ses familiers, il leur dit un jour : « Parce qu'il y avait dans mon cœur des soucis qui l'angoissaient et que je n'ai trouvé personne à qui les confier, j'ai frappé la terre avec la paume de ma main et je lui ai confié mes secrets, si bien que chaque fois que de la terre germe une plante, cette plante est un de mes secrets[45]. » Certes, il ne s'agit pas là d'un secret agronomique. La terre dont il s'agit, ce n'est pas la terre qui supporte nos pas et qui est aujourd'hui en voie d'être dévastée par les ambitions de nos conquêtes démesurées. C'est la Terre de lumière du *malakût*, que l'on ne perçoit qu'avec les sens spirituels, les « yeux du cœur ». Mais il dépend de chacun de nous de regarder cette Terre avec des yeux capables de la voir, et, en la regardant ainsi, de faire que cette Terre de lumière nous regarde encore, nous concerne, nous aussi. Cela implique une transfiguration de la Nature, parce que chaque phénomène de la Nature nous révèle alors un secret du monde spirituel ; une plante, par exemple, nous révèle une pensée éclose chez les Invisibles. Qâẓî Sa'îd l'entend bien ainsi, puisque parmi ces plantes il donne la prééminence au roseau dans lequel est taillée la flûte mystique, dont le prologue du *Mathnavî* de Jelâleddîn Rûmî fait entendre le récit : « Écoute l'histoire que raconte la flûte de roseau, celle des séparations dont elle exhale la plainte. »

La signification de ce geste de l'Imâm, nous la trouvons encore amplifiée dans un autre texte extraordinaire, le « *ḥadîth* du Nuage blanc », sur lequel notre Qâẓî Sa'îd a également écrit un long et précieux commentaire. Portés par un mystérieux « Nuage blanc » comme par un tapis, six compagnons de l'Imâm guidés par lui pénètrent avec lui dans le *malakût*. L'Imâm leur apparaît alors transfiguré dans la vérité de sa nature célestielle (*caro spiritualis*), cette « Nature vivante divine » dont l'imâmologie de

45. Cité dans le commentaire du 8e *ḥadîth* du chap. XII, 148a.

Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î nous a montré le rang au sommet des catégories du vivant. L'ensemble du texte prend l'allure d'un récit d'initiation mystique. Les compagnons ont la révélation de ce qu'est la Nature à l'état spirituel, *malakûtî.* Ils ont aussi la révélation de la manière dont le *quantum* de temps et d'espace imparti à chacun de nous peut, du fait même de la pénétration dans le *malakût,* être porté à l'état absolument subtil et coïncider avec l'ensemble des temps et des lieux du *malakût,* où tout événement est à jamais présent, où toute histoire est réversible, où nos symboles sont pris au mot[46].

Cela tient à ce que la fonction théophanique *(maẓharîya)* d'une forme théophanique *(maẓhar ilâhî)* fait que celle-ci est essentiellement la manifestation d'un univers supérieur au plan inférieur pour lequel cette forme est précisément une forme théophanique. Cet univers supérieur est sa Face de lumière, son ésotérique. Ainsi en est-il de monde en monde. Percevoir les douze Imâms dans leur réalité historique, leur personne empirique, c'était au pouvoir de n'importe quel contemporain et cela reste au pouvoir de tout chercheur historien. Mais il faut un autre mode de perception pour percevoir l'Imâm comme Face de Dieu vers l'homme et Face de l'homme vers Dieu, chacune étant comme le miroir dans lequel elle apparaît à l'autre. De ce qui nous a été dit concernant l'Imâm comme forme théophanique *pour* et *dans* chaque créature, il s'ensuit qu'il embrasse tout le champ, tout l'horizon de la *surconscience ;* il en est *la* « catégorie ». La polarité divino-humaine, s'établissant dans la personne épiphanique de l'Imâm, situe le *subjectum epiphaniae* au niveau d'une « chair spirituelle » *(caro spiritualis),* d'un corps spirituel de lumière, parce que finalement le sens de la destinée humaine est dans cette assomption céleste.

Prenons, pour finir, un texte d'une sonorité et d'une portée extraordinaires, médité avec prédilection par les théosophes shî'ites : la *Khoṭbat al-Bayân,* le

46. Sur le « *ḥadîth* du Nuage blanc » (*ḥadîth al-ghamâma*) et son commentaire par Qâẓî Sa'îd Qommî, cf. *Annuaire...* (*supra* note 3), année 1967-1968, pp. 138 ss.

« prône de la Grande Déclaration ». Tandis que certains Mollas exotériques en ont douté, notre Qâẓî Sa'îd se prononce vigoureusement en faveur de son authenticité, et je suis tout prêt à me rallier à son avis, car il y a des attestations très anciennes de ce prône et, en tout cas, il ne fait que reprendre un bon nombre d'éléments épars dans les traditions acceptées par l'ensemble des shî'ites[47]. Ce prône est fait de quelque soixante-dix affirmations dont le martèlement répété produit une impression profonde. Je n'en retiens que quelques-unes parmi celles qui figurent dans le 2e *ḥadîth* du chapitre XXI du même livre d'Ibn Bâbûyeh déjà cité (*K. al-Tawḥîd*). L'Imâm qui y parle est un Imâm éternel, porte-parole de l'ensemble des Douze qui, tous ensemble, ne sont qu'une seule et même Lumière (*nûr wâḥid*). « Je suis le Guide et je suis celui vers qui les créatures sont guidées. Je suis le père des orphelins. Je suis l'époux des veuves. Je suis l'asile de sécurité de tous les craintifs... Je suis le câble solide de Dieu... Je suis le *Logos* de la vigilance... Je suis l'œil de Dieu, sa Langue véridique, sa Main... Celui qui me connaît tel que je dois être connu, celui-là connaît son Dieu[48]. »

Arrêtons-nous sur trois de ces affirmations : le câble solide, le père des orphelins et l'époux des

47. Commentaire du 2e *ḥadîth* du chap. XXI du *Kitâb al-Tawḥîd*, 187a. Qâẓî Sa'îd remarque que ce *ḥadîth* d'Ibn Bâbûyeh semble être une partie de la célèbre *Khoṭbat al-Bayân*. « Il y a là, dit-il, un fort témoignage en faveur de l'authenticité de la provenance de cette précieuse *khoṭbat*, contrairement à ce que certains s'imaginent. » Ce prône exprime une doctrine *maximaliste* de l'Imâm dans le sens gnostique. Que l'on en trouve une partie dans les *ḥadîth* recueillis par Ibn Bâbûyeh, autorité reconnue de tous les shî'ites, est en effet un argument de poids. Qâẓî Sa'îd y reviendra longuement à la fin de son commentaire du « Nuage blanc ». Ḥaydar Âmolî (VIIIe/XIVe siècle), dès avant Rajab Borsî, attache une grande importance à ce prône. La littérature ismaélienne a gardé les traces d'un commentaire de Ḥasan Ṣabbâḥ (ob. 518/1124). Deux traditions du texte sont mentionnées in *Elzâm al-Nâṣib*, célèbre ouvrage consacré au XIIe Imâm. Il en existe des commentaires en persan de Mîrza Abû'l-Qâsim Shîrâzî (*zahabî*), Maḥmûd Dehdâr, Ja'far Kashfî, etc. Cf. *En Islam iranien...*, t. IV, index s. v. *Khoṭbat al-Bayân*.

48. *Ibid.*, 2e *ḥadîth*, 187a.

veuves, le *Logos* de la vigilance. Quant à la phrase finale elle récapitule ce que nous avons essayé de dégager concernant la connaissance de soi-même comme connaissance de l'Imâm.

Il vaut la peine de s'arrêter sur la première affirmation, parce que nous voyons notre théosophe Qâẓî Sa'îd la commenter en pressentant dans la fonction théophanique de l'Imâm quelque chose comme une théologie générale des religions. Le principe s'en découvre dans le fait que la fonction théophanique de l'Imâm, en la personne des douze Imâms, est la fonction théophanique absolue. Ce n'est pas un prédicat qui se rattacherait ou se surajouterait à la personne spirituelle, *malakûtî*, de l'Imâm. Cette fonction est son être même; c'est pourquoi l'Imâm assume cette fonction à tous les degrés d'univers (elle correspondrait donc à celle que certaines théosophies chrétiennes reconnaissent à un « Christ cosmique »). L'imâmologie, sous cet aspect, se présente avec la portée que peuvent avoir ailleurs une philosophie du *Logos* ou une phénoménologie de l'Esprit. En effet une tradition constante l'affirme: l'Imâm, qui est l'ésotérique de la mission prophétique, a été envoyé secrètement avec tous les prophètes. Finalement il a été manifesté publiquement en compagnie du « Sceau des prophètes ». Sur ce thème, de grands penseurs imâmites, tels Ḥaydar Âmolî et Qâẓî Sa'îd Qommî, ont esquissé toute une théosophie de l'histoire spirituelle de l'humanité. Il est significatif que, en marge du verset qorânique explicitement docétiste (4: 156), Qâẓî Sa'îd souligne que c'est par l'intervention de l'Imâm que Dieu enleva Jésus à la mort. Comme Christ reparaîtra à la fin de cet *Aiôn*, mais seulement lorsque aura reparu le XIIe Imâm, tout se passe comme si le vrai christianisme devait jusque-là rester dans la clandestinité ou l'*incognito*.

L'idée que souligne avec force Qâẓî Sa'îd Qommî dans les traditions shî'ites, c'est que les croyants de tous les temps ont cru en la *walâyat* de l'Imâm (sa qualité de Proche de Dieu, d'Aimé de Dieu) et qu'il est, dans leur ensemble, l'Imâm de chacun. « L'approche de Dieu, d'une manière ou d'une autre, chez les anciens peuples comme chez les peuples à venir,

ne présente pas d'autre sens que l'attachement à l'Imâm et la conscience spirituelle de sa *walâyat*[49]. » « Si tu regardes avec l'œil de la Vérité mystique (*'ayn al-Haqîqa*), tu constates que la *walâyat* de l'Imâm (l'amour que tu éprouves en toi-même pour cette Figure théophanique), c'est cela même le paradis en vérité, le Lotus de la limite[50], (53: 14, la limite à laquelle l'Ange de la Révélation apparut au Prophète). » Cette reconnaissance constitue le seul mode de connaissance positive du divin pour l'homme — mode qui s'accorde avec la polarité même de toute connaissance, telle que les qualifications que l'homme donne à l'objet connu de lui sont des états éprouvés en lui-même. Toute connaissance positive du divin nécessite donc que ces qualifications soient celles de la Face divine tournée vers lui et qui est l'Imâm. D'où il importe que le Spirituel reconnaisse cette polarité. S'il la connaît, la vérité de l'imâmisme s'accomplit. S'il ne la connaît pas, ou bien si, par ignorance ou refus de l'Imâm comme Figure théophanique dont il croit pouvoir se passer, il confond ce qu'il atteint avec le Dieu inconnaissable, son *tawhîd* dégénère en idolâtrie métaphysique. C'est pourquoi nous avons parlé d'« imâmocentrisme » — parce que l'Imâm n'est pas tant celui qui rapproche de Dieu, que cette approche, cette proximité même. Dieu Très-Haut transcende toute limite et dimension; la dimension et la limite qui permettent à un être humain de l'atteindre, c'est cela l'Imâm, « le câble solide de Dieu ». « Quiconque atteint à Dieu ne le fait qu'en atteignant et en se conjoignant à l'Imâm. » Tel est ce qu'attestent une multitude de traditions shî'ites. « Le secret de cela, écrit encore Qâzî Sa'îd, c'est que l'Imâm est investi de la *walâyat* absolue qui totalise et récapitule l'ensemble de toutes les *walâyât*, car la *walâyat*, absolument parlant, c'est la manière d'exprimer la proximité à l'égard de Dieu, ou mieux dit cette proximité c'est l'Imâm lui-même, si bien

49. 2[e] *hidâyat* du commentaire du 2[e] *hadîth* du chap. XXI, 188[a]; et 6[e] *hidâyat*, 189[a].
50. 5[e] *hidâyat* du commentaire du 2[e] *hadîth*, 188[b].

qu'il n'y a aucun rapproché de Dieu — ange, prophète ou ami *(walî)* — qui ne le soit par l'Imâm[51]. »

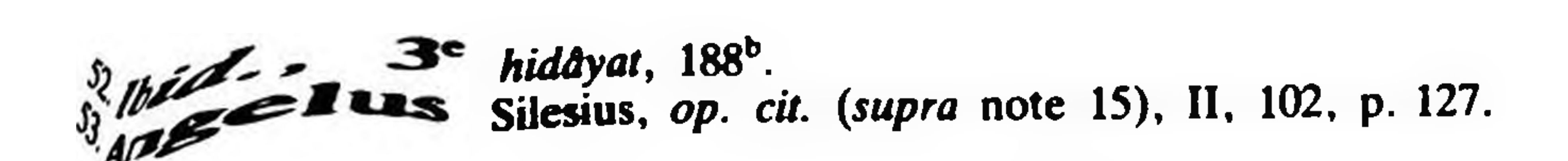
C'est pourquoi nous parlions d'une théologie générale des religions, théologie mystique s'entend, pressentie par l'imâmisme. L'épiphanie de l'Imâm a *son lieu* partout où il y a des « Amis secrets de Dieu » (n'oublions pas qu'en Occident, au XVe siècle, un groupe de mystiques choisit pour lui-même cette appellation d'Amis de Dieu, qui était celle du *Gottesfreund vom Oberland,* le mystérieux correspondant des Johannites de Strasbourg). Qâżî Sa'îd conclut le passage que nous venons de citer en disant : « C'est cela *ḥaqq al-yaqîn* », c'est-à-dire l'état de certitude personnellement réalisé, offrant à l'égard de la certitude théorique (*'ilm al-yaqîn*) autant de différence qu'il y en a entre connaître théoriquement l'existence du feu et être soi-même brûlé par le feu. Cela veut dire que c'est dans cette recherche personnelle de chaque adepte que s'actualise cette proximité divine qui *est* l'Imâm, l'Imâm de son être. Et c'est ce qui différencie, nous l'avons dit, la mystique imâmite de la mystique du soufisme tout court. Le Spirituel shî'ite ne succombera pas au paradoxe du *Anâ'l-Ḥaqq* « je suis Dieu ». Ce qu'il pourrait dire en s'adressant à son Dieu, ce serait : Tu es la Face même par laquelle je te fais face, et ma Face impérissable est celle par laquelle tu me fais face. *Prosôpon pros prosôpon.* Or, cette Face s'appelle l'Imâm.

Les autres déclarations de la *Khoṭbat al-Bayân* vont s'entendre d'emblée dans ce contexte mystique. L'Imâm déclare : « Je suis le père des orphelins. Je suis l'époux des veuves. » Au sens ésotérique qui nous importe comme il importe à Qâżî Sa'îd, orphelins et veuves désignent ici les mêmes êtres. Ce sont les âmes « orphelines » de la connaissance, privées de l'enseignement de la gnose, mais ayant le besoin et la capacité de recevoir la nourriture de la gnose. Ainsi que le dit un distique du Ier Imâm : « L'orphelin n'est

51. *Ibid.*, 6e *hidâyat*, 189a.

pas celui dont le père est mort; l'orphelin, c'est l'orphelin de la connaissance et de l'amour.» L'Imâm, ésotérique de la prophétie, est alors le guide personnel invisible (c'est toute la notion du *shaykh al-ghayb, ostâd-e ghaybî*) qui éduque chaque âme, la conduit à la limite qu'elle peut atteindre. Ces âmes «orphelines» peuvent aussi bien être dites des «veuves» séparées du monde intelligible et du *malakût* supérieur dont elles sont exilées en ce monde-ci. Et c'est pourquoi le rapport de l'Imâm à l'égard de chacune de ces âmes est analogue au rapport de l'Esprit saint, Gabriel, Ange de l'annonciation, à l'égard de Maryam. Chaque âme est envers l'Imâm de son être comme Maryam envers l'Ange [52]. Il y a dans cette pensée une résonance frappante avec le distique d'Angelus Silesius demandant: «À quoi me sert, Gabriel, que tu salues Marie, si tu n'as pas le même message pour moi [53]?» Trait caractéristique: l'idée d'une hiérogamie mystique se fait jour au moment où la personne de l'Imâm est homologuée à celle de l'Ange. Or l'Ange, ici, est celui que les philosophes identifient avec l'Intelligence agente, Ange de la connaissance, tandis que les théosophes sohravardiens l'identifient avec l'Ange qui est le seigneur et l'archétype de la réalité humaine (*rabb al-nû' al-insânî*). C'est en conjoignant l'imâmologie et l'angélologie de Sohravardî que Qâzî Sa'îd va s'attacher à expliquer le sens de la troisième déclaration que nous retiendrons ici.

«Je suis le *Logos* de la vigilance» (*Kalimat al-taqwâ*). Cette traduction me semble être la plus fidèle et la plus précise. Il y a d'abord le mot *Kalima*: Parole, Verbe, *Logos*. Notre commentateur examine les aspects et les sens de ce mot en théologie comme en théosophie. Entre autres aspects, il y a les Paroles ou Verbes envoyés à la rencontre d'Adam après son repentir (2: 35) et il y a la désignation des Imâms comme Paroles, Verbes ou


52. *Ibid.*, 3e *hidâyat*, 188b.
53. Angelus Silesius, *op. cit.* (*supra* note 15), II, 102, p. 127.

Logoï parfaits (*Kalimât tammât*)[54]. Dans le lexique de Sohravardî, le mot désigne en général les substances spirituelles, à savoir les Intelligences chérubiniques, les Âmes motrices des Cieux, les âmes humaines, respectivement désignées comme *Logoï* ou Verbes majeurs, *Logoï* intermédiaires, *Logoï* mineurs[55]. Qâzî Sa'îd s'arrête principalement ici sur le texte arabe de la *Théologie* dite d'Aristote (paraphrase des *Ennéades* de Plotin) dont il fut lui-même encore, au XVIIe siècle, le commentateur tardif. Là, le mot désigne les entités angéliques qui gouvernent respectivement chacune des réalités du monde des Éléments (la Terre a une *Kalima,* le Feu a une *Kalima,* etc.), et cela s'accorde avec les traditions de l'angélologie islamique mentionnant, par exemple, que l'Eau a un ange, et qu'avec chaque goutte d'eau il y a un ange qui descend. En bref, chaque Ange appartient au monde de l'impératif divin (*'âlam al-Amr*) ; il est l'intermédiaire par qui cet Impératif descend dans le monde créaturel (*'âlam al-khalq*), de sorte que chaque phénomène du monde visible est la manifestation d'une réalité, d'une pensée ou d'un événement dans les mondes supérieurs. Toutes ces *Kalimât, Logoï* ou Verbes, sont des Lumières « hiératiques », des Splendeurs sacro-saintes.

Ensuite il y a le mot *taqwâ,* dont le sens exact n'est pas « crainte de Dieu » comme l'indiquent des lexiques trop sommaires, mais dérive du sens connoté par la racine *wqy :* garder, prémunir, veiller sur. *Taqwâ,* c'est la vigilance à l'égard de tout ce qui peut distraire de Dieu notre sens intime ; c'est le mode d'être de quiconque se voue exclusivement à Dieu, et qui caractérise la piété propre aux *vigilants,* aux

54. *7e hidâyat,* 190a. Cf. également notre trad. de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (*supra* note 20), index s. v. *Kalimât tâmmât.*

55. Cf. notre éd. et trad. en collab. avec Paul Kraus du traité de Sohravardî intitulé *Le Bruissement de l'aile de Gabriel,* Journal asiatique, juil.-sept. 1935, principalement les pp. 76-81 ; repris dans *L'Archange empourpré : quinze traités et récits mystiques,* trad. du persan et de l'arabe par Henry Corbin, Paris, Fayard, Documents spirituels 14, 1976, pp. 237ss.

veilleurs. On peut dire, estime notre commentateur, que l'Imâm, comme *Logos* de la vigilance, est la Lumière divine qui à chaque époque, de tout temps, accompagne les veilleurs de ce temps — les accompagne secrètement, ésotériquement (*sirran*) et les dirige vers la religion de cette Lumière (de même que l'Imâm, ésotérique de la prophétie, accompagne secrètement chaque prophète)[56].

Cependant cette explication ne satisfait pas complètement Qâzî Sa'îd ; elle appelle quelque chose qui la corrobore. « Si tu veux aller jusqu'au fond de la question, écrit-il, je te montrerai un chemin d'accès difficile. Peut-être en as-tu entendu parler. Peut-être ton bâton l'a-t-il déjà tâté. » Il s'agit cette fois de faire un pas décisif dans la direction déjà amorcée ; la pensée foncière de l'imâmologie va s'exprimer en termes de cette angélologie sohravardienne, où confluent l'angélologie néoplatonicienne et l'angélologie zoroastrienne. Et c'est là un fait capital décelant l'orientation de la pensée shî'ite.

La thèse est celle-ci : toute réalité quelle qu'elle soit, simple ou composée, qu'il s'agisse des êtres des mondes supérieurs ou des êtres du monde inférieur, toute réalité a un *Logos*, un Verbe divin subtil qui en est le seigneur (*Kalimat ilâhîya latîfa rabbânîya*) et à qui est confiée la garde de cette réalité ; il est le souverain de cette Espèce (*rabb al-nu'*) ; il en est le principe et la source ; dans son être il représente l'état achevé de cette Espèce, telle qu'elle est en sa perfection totale et plénière. Tous les individus de cette Espèce en sont des dérivations et des membres. Autant de références au lexique caractéristique de la théosophie « orientale » de Sohravardî : l'idée de l'Ange non seulement comme archétype, mais comme seigneur et guide tutélaire de l'Espèce, et comme en étant la « Nature Parfaite » (*al-tibâ' al-tâmm*). Ce dernier terme, chez les *Ishrâqîyûn*, dérive directement de l'hermétisme. Chacun d'eux a médité le cas d'Hermès, à qui fut donnée la vision de sa « Nature Parfaite », apparition qui marque l'individuation du

56. 8ᵉ *hidâyat*, 190^b.

rapport de chaque individu avec l'Ange seigneur de l'Espèce dont il fait partie[57].

Or, argumente notre commentateur, toute réalité ayant un Ange, parce que toutes les réalités qui existent chez nous et pour nous, dans notre monde, ne sont que les images (*aṣnâm*) et les vestiges (*âthâr*) de ces Lumières divines, il faut comprendre aussi bien au nombre de ces réalités ayant chacune leur Ange, toutes les réalités idéales, morales, religieuses. Il en est ainsi pour la réalité de l'*Islâm*, pour la réalité de la foi (*îmân*) et pour toutes les réalités de la foi, telles qu'elles existent en nous et chez nous. Or, dans l'ensemble de ces réalités, il y a celle de la « vigilance » qui est en soi une réalité de pure lumière (*ḥaqîqat nûrîya*), dominant et rassemblant toutes les réalités de lumière nommées de son nom, et qui sont « engrenées » en elle comme autant de Lumières dominées sous une Lumière dominatrice, « victoriale », archangélique (*Nûr qâhir;* ici encore un terme caractéristique de l'angélologie sohravardienne).

Thèse et hypothèse se succédant, la conclusion ressort d'emblée : « Tu auras déjà compris, écrit Qâzî Sa'îd, que Mawlânâ l'Imâm est le *Logos* de la Vigilance », et cela en un double sens : *a.* Il l'est comme archétype de lumière subsumant toutes les quotes-parts de cette Lumière imparties à chacun des Vigilants ou Veilleurs. Il est, sous cet aspect, l'ange de cette Espèce morale qui est appelée vigilance de la foi. « C'est ce à quoi l'on fait allusion lorsque l'on dit que la racine de l'arbre de la foi, ou de l'arbre *Ṭûbâ*, ou du Lotus de la limite, est dans la demeure de l'Imâm, et que les branches de l'arbre pendent dans la demeure de chacun des adeptes ou shî'ites de l'Imâm. » *b.* En un second sens il est le seigneur ou l'ange de cette Espèce que constituent eux-mêmes les Vigilants. « Il rassemble leurs groupes dispersés, il

57. Cf. notre livre *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien,* Chambéry éd. Présence 1971. Le thème est repris en détail dans *En Islam iranien...*, t. II. Pour la notion de *Nûr qâhir* qui vient ici un peu plus loin, cf. nos *Prolégomènes aux Œuvres philosophiques et mystiques de Sohravardî* (Bibl. Iranienne, vol. 2), pp. 39 ss.

essentialise (*moḥaqqiq*) leur essence et leur quiddité, il est par rapport à eux à la fois comme un père et une mère compatissante.» De l'un à l'autre sens, la seule différence est que le premier réfère à ce qui se manifeste (le *ẓâhir*, la vigilance), tandis que le second réfère à ceux qui en sont le lieu et la forme de manifestation (*maẓhar*, les vigilants)[58].

Récapitulons la marche suivie au cours de ces dernières pages, si denses, de Qâẑî Sa'îd Qommî. À cette limite, voici que l'Imâm qui annonce en sa personne l'ésotérique de la prophétie nous apparaît sous les traits et avec les prérogatives de l'Ange dans l'angélologie néoplatonicienne et zoroastrienne de Sohravardî. Il est l'Ange ou le seigneur de la catégorie des Vigilants, comme il est l'Ange ou *Logos* de la foi et de la vigilance de la foi. Il est la «Nature Parfaite» de chacun de ces Vigilants. Or, un très ancien ouvrage arabe nous apprend que la «Nature Parfaite» est la «clef de la sagesse», l'«ange du philosophe» qui gouverne celui-ci, lui enseigne ce qui est difficile, lui révèle ce qui est juste, «lui suggère, pendant le sommeil comme à l'état de veille, quelles sont les clefs des portes (de la sagesse)[59]». C'est à la «Nature Parfaite» comme à son Ange personnel, que Sohravardî dédie l'un de ses plus beaux psaumes où la «Nature Parfaite» est invoquée comme étant à la fois son père et son enfant dans le monde spirituel. Elle est le Moi céleste du gnostique. En fait, l'Imâm nous apparaît dès lors sous les traits de l'Ange que le pèlerin du *Récit de l'exil occidental* de Sohravardî rencontre au sommet du Sinaï mystique, après une longue quête dont les péripéties sont «chiffrées» en symboles. Cet ange au Sinaï est l'Ange de l'espèce humaine, Gabriel, l'Esprit saint, et le gnostique sait qu'il procède de cet Ange, qu'il en

58. 9e *hidâyat*, 191a et 191b. Entraîné par son sujet, Qâẑî Sa'îd fait ici au lecteur la confidence de trois songes où lui fut donnée tantôt la vision de l'Imâm, tantôt le sentiment d'allégresse de sa présence imminente.

59. Pseudo-Majrîṭî, *Das Ziel des Weisen*, hrsg. v. Hellmut Ritter. Leipzig, 1933, p. 194.

est l'enfant exilé[60]. De même précédemment ici, dans le commentaire donné à la déclaration de l'Imâm : « Je suis le père des orphelins, je suis l'époux des veuves » — Qâżî Sa'îd nous a montré que chaque âme gnostique est à l'égard de l'Imâm dans le même rapport que Maryam à l'égard de l'Ange Gabriel, Esprit saint. Là même, nous avions remarqué que se faisait jour l'idée d'une hiérogamie mystique, et c'est pourquoi nous pouvons dire que le gnostique shî'ite à la rencontre de l'Imâm est dans la même situation que le gnostique valentinien à la rencontre de son Ange personnel. L'Imâm typifie pour le gnostique shî'ite ce que l'Ange personnel typifie pour le gnostique valentinien. Et c'est là un aspect essentiel de la spiritualité shî'ite que nous permet de dégager Qâżî Sa'îd Qommî.

De part et d'autre, l'entrée sur la voie de cette rencontre signifie l'entrée du gnostique sur la voie de la connaissance de soi-même, un soi-même qui est bien lui-même, mais distinct pourtant de ce moi qui se connaît soi-même, puisqu'il est l'« objet » de cette connaissance. Simultanément aussi un *soi* qui n'est nullement l'impersonnel, mais une Face, un visage, à qui l'on peut dire *toi.* C'était l'idée gnostique de l'Ange et c'est en gnose shî'ite l'idée de l'Imâm comme *pôle de l'âme,* de celui que l'âme connaît en se connaissant soi-même, et en le connaissant, connaît son Dieu. Là même se montre l'idée d'une bi-unité, d'une bipolarité, de la *dualitude.* Et l'on peut dire que, si dans l'ancienne gnose l'Ange apparaît à la fois comme le protecteur personnel et comme le Double céleste, le Moi de lumière, celui que je connais en me connaissant moi-même, celui à la rencontre de qui progresse le gnostique comme à la rencontre de son Image, le théosophe shî'ite, Qâżî Sa'îd Qommî, nous montre ici le fondement philosophique et théosophique de semblable doctrine. Et il

60. Cf. *L'Homme de lumière...*, (*supra* note 57), chap. II §§ 1 et 2 et chap. IV §§ 9 et 10. On trouvera la traduction intégrale du « Récit de l'Exil occidental » dans *L'Archange empourpré* (*supra* note 55).

nous le montre en élaborant philosophiquement l'enseignement shî'ite traditionnel de l'Imâm comme Face de Dieu et Face de l'homme, c'est-à-dire de l'Imâm comme Figure théophanique qui est simultanément le *pôle* de révélation du *Deus absconditus* et le *pôle* de l'âme humaine pour qui il est la Face divine révélée. C'est pourquoi, sans cette Face, il n'y a plus aucune polarité divino-humaine concevable. Et tel était le sens de l'injonction qorânique : Dresse ta face vers la Face qui en toi est celle de l'Imâm, l'Imâm ou le *pôle* de ton être.

IV. Aspects de la théoandrie

La philosophie et la théosophie shî'ites se sont en quelque sorte développées jusqu'ici en vase clos ; elles n'ont guère franchi les frontières de l'Iran, et aujourd'hui les philosophes qui sont à même de tenter de les lui faire franchir, sont en bien petit nombre. C'est qu'il y a des frontières plus difficiles à passer que les frontières géographiques ; ce sont celles des lexiques techniques. Pour trouver l'issue du lexique théosophique arabe et persan vers le lexique traditionnel de nos philosophies et de nos théosophies, il faut s'y être entraîné pendant de nombreuses années. Bref, cette pensée shî'ite dont nous venons de méditer l'un des thèmes dominateurs n'a pas participé aux grands débats de la pensée métaphysique de l'Occident, ni au XIXe siècle ni au cours de celui-ci. Or, il nous semble aujourd'hui qu'elle aurait eu beaucoup à dire, dans la mesure même où, en tant que théosophie, elle est au niveau des écoles théosophiques écloses en Europe au XVIIe et au XVIIIe siècle, et dont le drame a précédé celui de la philosophie au siècle suivant. Cependant, pour un philosophe conscient que la vérité d'une philosophie ou d'une théosophie se mesure non pas par rapport à un passé historique mais par rapport à la métahistoire, il n'est jamais trop tard pour tenter de faire se produire une rencontre différée. Ce que je vais essayer de dire n'est, bien entendu, que le jet d'une très faible étincelle dans la nuit.

Je dirai d'abord que pendant le temps où j'étudiais et élaborais les textes des Imâms du shî'isme et de leur commentateur, Qâzî Sa'îd Qommî, sur le thème de l'Imâm comme Face divine et Face de l'homme, je fus frappé par la lecture de l'ouvrage d'un penseur russe très peu connu en Occident, homme extraordinaire au génie tourmenté, échappant à toute classification : Vassily Rozanov (1856-1919). Ce livre avait pour titre : *La Face sombre du Christ.* Il semblait donner une réplique négative à nos textes, mais cette réplique, il m'apparaissait difficile de la situer. Rozanov fut l'homme déchiré par l'opposition entre les religions antiques (celles de la Grèce, de l'Égypte) et le christianisme, plus rigoureusement encore entre l'Ancien Testament et le christianisme, et ce déchirement, il semble qu'il se produise pour lui en conséquence du dogme de la christologie officielle. Il reste frappé par le caractère acosmique du christianisme. Pour lui, Dieu a deux enfants : le monde et Jésus, mais, si Christ est Dieu au sens du dogme finalement reçu, il faut que le monde soit le domaine du démon[61], et Christ n'est venu que « pour ébranler tous les fondements de l'univers soi-disant créé par son Père ». Si l'on pose la question : « Le Soleil a-t-il soin de la Terre ? » Non, dit-il avec une ironie amère ; il faut répondre avec Copernic « qu'il l'attire proportionnellement à sa masse et en raison inverse du carré des distances », car c'est là « une réponse parfaitement chrétienne[62] ». Et Rozanov reste déchiré entre le royaume de Dieu le Père et le règne du Fils, pour garder la nostalgie du premier et tenter de le retrouver dans les mystères de l'ancienne Égypte[63]. Il eût fallu dire, estime-t-il : « Le Père et moi ne faisons pas un. »

Il reste ainsi comme à la recherche de ce spirituel concret du *mundus imaginalis,* dans lequel nous avons vu la Nature transfigurée par le geste de l'Imâm

61. Vassily Rozanov, *La Face sombre du Christ,* traduit du russe par Nathalie Reznikoff, préface de Joseph Czapski. Paris, Gallimard, 1964, pp. 109-118.
62. *Ibid.*, pp. 256 et 261.
63. *Ibid.*, p. 110.

frappant la terre de la paume de sa main, si bien que toutes les beautés germant de la Terre germent du *malakût* comme un secret de l'Imâm ; c'est ce secret que l'Imâm montre à une poignée de fidèles, en les enlevant sur le « Nuage blanc » jusqu'à ce *malakût.* Mais Rozanov écrit : « Que signifie donc la *couleur noire pure* ? C'est la mort, le cercueil qui ne peut être déraciné du christianisme. C'est sa colonne vertébrale, les quatre pieds sur lesquels il s'appuie. Le tombeau est sa base. Quelle est la signification de la *couleur blanche pure* ? L'Hellène et le Juif ressuscités, l'Égypte ressuscitée. Ils sont tous trois baignés de la lumière claire et rayonnante de leur réincarnation [...]. C'est la danse devant l'Arche, "que le Seigneur soit glorifié par le son de nos harpes", selon les paroles de Judith[64]. »

Simultanément, Rozanov reste émerveillé devant la beauté du visage du Christ et de sa douceur. Mais précisément alors, le monde perd tout intérêt : « Lorsque sa beauté extraordinaire illumina le monde, l'être le plus conscient de la Terre, l'homme, perdit le goût pour le monde environnant. Pour lui le monde devint tout simplement amer, plat et ennuyeux. C'est là le phénomène le plus important depuis l'avènement du Christ[65]. » Mais peut-on le regarder attentivement sans mourir ? « Ainsi le monde entier, lorsqu'il contemple le Christ avec attention, abandonne toutes ses occupations et meurt[66]. » Et Rozanov est mort en pieux orthodoxe, tandis que la nuit commençait d'envahir le monde qu'il avait aimé.

Toute question que nous pouvons nous poser sur son cas nous reconduit, semble-t-il, au thème que nous avons développé ici : la Face que Dieu montre à l'homme est la Face même que l'homme montre à Dieu. Peut-être pourrait-on dire que Rozanov eut la nostalgie du visage de *Christos-Angelos ;* peut-être eut-il le pressentiment du mystère de la « Croix de Lumière » des *Actes de Jean,* mais il resta fasciné par

64. *Ibid.,* p. 108.
65. *Ibid.,* p. 115.
66. *Ibid.,* p. 116.

l'ombre de la croix du Calvaire, l'aimant à la fois et la haïssant, l'adorant et la couvrant de blasphèmes. En définitive cependant, la Face que l'homme Rozanov montre à son Dieu, dans une page de l'*Apocalypse de notre temps,* se révèle comme regardée non point par une Face sombre mais par une Face de lumière, l'Image même conviant le gnostique à une hiérogamie mystique, celle du « Cantique des Cantiques » dont il rappelle qu'un saint père d'Orient avait dit que « toute l'existence du monde n'était pas digne du jour où le Cantique fut créé[67] ». « L'âme sortira de son tombeau, écrit-il ; chaque âme, coupable ou innocente, vivra son "Cantique des Cantiques" indicible. Il sera donné à chaque homme selon son âme, selon son aspiration. Amen[68]. »

Ces derniers mots résonnent comme un écho donné à la phrase des *Actes de Pierre : Talem eum vidi qualem capere potui.* Aussi bien, les dernières paroles prononcées avant sa mort : « Maintenant sortez tous, je vais prier *mon* Dieu[69] », expriment-elles, comme dans le cas des visions théophaniques des *Actes de Pierre,* comme dans le cas du gnostique valentinien à la rencontre de son Ange, le sentiment d'un rapport avec son Dieu qui est celui d'une *uxorité* impartagée. Aussi une page du recueil intitulé *Esseulement* porte-t-elle ces lignes : « *Mon* Dieu c'est Quelqu'un, c'est un Visage. Pour moi, Dieu est toujours "Lui" ou "Toi" ; il m'est toujours proche. "Mon Dieu" est tout particulier. Ce Dieu n'est qu'à moi, il n'appartient à nul autre. S'il est encore à quelqu'un, je l'ignore et cela ne m'intéresse pas. "Mon Dieu", c'est mon intimité et mon individualité infinies. » L'idée de cette intimité lui suggère une figuration géométrique : deux cônes mis en contiguïté par leur pointe, leur *pôle.* Le cône de base figure son moi social « qui se rétrécit jusqu'à devenir un point. Ce point n'a qu'une ouverture où passe un rayon unique ; ce rayon vient de Dieu ». À partir de ce point s'élève l'autre cône qui va s'élargissant à

67. *Ibid.*, p. 264.
68. *Ibid.*, pp. 68 et 265.
69. *Ibid.*, p. 69.

l'infini. « Dieu est là. Ainsi Dieu est en même temps : *1.* mon intimité et *2.* l'infini dont l'univers lui-même n'est qu'une partie[70]. » Cette fois, Rozanov avait trouvé le *pôle* de son être, « son Ange ». Chose frappante, l'image des deux cônes mis en contact par leur pôle correspond parfaitement à la figure que je proposais au début : celle de deux ellipses telles que, en se recoupant l'une l'autre, l'un de leurs foyers soit commun à l'une et à l'autre, foyer commun qui est le pôle de révélation du *Deus absconditus* et pôle de l'homme à qui ce Dieu se révèle au secret de lui-même.

Finalement, la « face sombre » qui a obsédé un Rozanov ne serait-elle pas ce qui correspond à ce moi social, c'est-à-dire à ce niveau où la *res religiosa* s'exprime en termes de pouvoir, de contrainte, d'autorité, où l'on tend à la confondre avec les normes de la collectivité sociale, bref à ce que Berdiaev dénonce comme objectivation, socialisation, aliénation du spirituel ? Si je cite de nouveau un penseur russe en la personne de Berdiaev, ce n'est pas seulement parce que Berdiaev fut le grand penseur gnostique de l'Orthodoxie russe en notre temps, mais c'est parce que, pour une tentative d'établir une communication entre la théosophie shî'ite et le monde de la théosophie chrétienne, il se peut que certains théosophes de l'Orthodoxie russe soient une première étape. Nous l'avons constaté l'an dernier, en mettant en parallèle aussi bien qu'en contraste, l'*iranisme* d'un Khomiakov et celui d'un Sohravardî[71].

Toute la philosophie de Berdiaev est dominée principalement par un thème qu'il hérite du grand théosophe Vladimir Soloviev, et qu'il désigne par le

70. *Ibid.*, pp. 154-155 (nous avons préféré ne retenir ici que l'image géométrique des deux cônes, plutôt que celle des deux « entonnoirs » figurant dans la traduction). Cf. encore : « Je ne suis ni un être solitaire ni un être social. Mais lorsque je suis seul, je suis complet, et lorsque je me trouve en société, je deviens incomplet. Je me sens tout de même mieux dans la solitude. » *Ibid.*, p. 154.

71. Cf. *supra* « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », p. 227.

terme de *théoandrisme*, formé sur le mot *theandria*, classique en théologie gréco-byzantine où il connote la conjonction christologique de la nature divine et de la nature humaine. Avec toutes les ressources d'un penseur qui s'était assimilé les grands systèmes philosophiques de notre temps, Berdiaev se voue à la grandiose entreprise de repenser, en fonction des perspectives eschatologiques de ce temps, tout ce que recèle le concept même de *theandria*, théoandrie. Il le fait avec fidélité et en toute liberté. Et ce sont précisément certains moments de ce libre effort constructif, qui nous semblent pouvoir être confrontés avec certains aspects de l'imâmologie théosophique du shî'isme. Si l'on repense de fond en comble le concept de théoandrie, inévitablement, à un moment ou l'autre, on recroisera le courant de pensée qui a toute une tradition dans le christianisme même, et qui répond autrement que la christologie officielle à la question : à quel niveau de l'homme s'opère la rencontre de la nature divine et de la nature humaine ? Tous ceux qu'anima l'esprit de la gnose ont su que c'était au niveau de l'homme *vrai*, ce qui veut dire de l'homme spirituel et de *caro spiritualis*[72]. Le dogme officiel l'a situé au niveau de l'homme de chair perceptible à nos sens et soumis aux lois de la physique, de l'histoire, de la société, pour formuler le dogme de l'union hypostatique des deux natures. Mais nous venons d'évoquer le déchirement d'un Rozanov, qui ne peut s'accommoder de l'équilibre ainsi établi. D'autre part, dans la mesure où les problèmes de la christologie se retrouvent transférés en imâmologie shî'ite[73], l'adamologie esquissée tout à l'heure nous permet de comprendre que le *pôle* de la rencontre divino-humaine est, là aussi, au niveau de quelque chose comme *caro spiritualis*. Alors, si nous suivons l'effort d'un Berdiaev, reprenant de fond en comble le concept théoandrique, nous discernerons

72. Cf. l'ouvrage cité ci-dessus note 36 ; l'enquête demanderait à être considérablement étendue.

73. Cf. le *theologoumenon du lahût* (élément divin) et du *nâsût* (élément humain) dans la personne de l'Imâm ; voir notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v., et *En Islam iranien*, index s.v.

peut-être les moments où une théosophie shî'ite, sortant de ses frontières, participerait enfin à l'élaboration des problèmes.

Pour le thème du « Face à Face », de la polarité divino-humaine, qui nous a occupé ici, le dernier ouvrage publié du vivant de Nicolas Berdiaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*[74], demanderait à être médité comparativement de page en page. L'ouvrage est inspiré, comme les autres, par la perspective eschatologique de la religion de l'Esprit, cette « troisième » révélation, celle du Paraclet, dont l'idée, depuis Joachim de Flore, n'a cessé d'habiter la pensée des théosophes chrétiens. Cette religion de l'Esprit ne sera pas une nouvelle religion, mais l'accomplissement du christianisme. — Remarquons, en passant, que la théologie shî'ite, elle aussi, professe que le XIIe Imâm présentement caché, et identifié nommément par plusieurs de nos penseurs avec le Paraclet, n'apportera pas une religion nouvelle, mais dévoilera le sens spirituel de toutes les révélations prophétiques. Ce qui caractérise cette religion de l'Esprit, c'est qu'elle ne sera pas seulement une révélation de Dieu à l'homme, mais une révélation de l'homme à Dieu. Berdiaev a répété maintes fois qu'une véritable anthropologie chrétienne n'existera que lorsque l'on aura enfin instauré une christologie de l'homme. Je crois que cette préoccupation correspond au thème de l'Imâm comme Face de l'homme vers Dieu, Face par laquelle Dieu regarde l'homme.

La religion de l'Esprit implique, avec l'attente d'une transfiguration cosmique, la fin de l'objectivation du monde spirituel, dégradant celui-ci en un monde d'objets subsistant sans rapport avec la présence humaine, et entraînant rupture et dédoublement. Cette objectivation est le destin de la religion historique, celle qui ne peut concevoir le royaume eschatologique du Paraclet, parce que pour elle le royaume est déjà réalisé dans l'Église historique. C'est pourquoi l'apocalypse du christianisme histori-

74. Paris, J.-B. Janin, 1947 (collection Janus).

que présente l'aspect final de l'humanité comme une rupture définitive de l'humain et du divin (le drame de la «conscience malheureuse»). Au contraire, l'apocalypse de la religion de l'Esprit présente la destinée finale de l'humanité comme une œuvre créatrice à la fois divine et humaine, une *synergie*, une coopération de Dieu et de l'homme. Berdiaev pense que c'est cela le sens de l'interpénétration des deux natures divine et humaine en la personne du Christ, et que cette interpénétration doit se reproduire dans l'humanité du règne de l'Esprit. Telle serait l'idée profonde du *théoandrisme*.

Mais alors nous avons à nous demander: qu'en est-il de l'humanité de ce théoandrisme? Le règne de l'Esprit n'est pas la fin du monde *dans* le temps, mais la fin *du* temps, l'avènement d'un monde qui n'est plus mesuré que par le «temps existentiel»[75]. Cette humanité eschatologique, demanderons-nous, n'est-elle pas bien au-dessus du niveau de l'homme auquel la christologie officielle a rapporté l'Incarnation? N'est-elle pas plutôt d'ores et déjà au niveau de cette *caro spiritualis* que toute une lignée de théosophes chrétiens a seule reconnue comme étant le vrai *subjectum incarnationis* ? Alors, nous avons l'impression que, en élargissant encore l'horizon, tout ce que la théosophie shî'ite nous a dévoilé concernant le mystère de la Face de Dieu et de la Face de l'homme, comme aussi le vrai rapport de l'imâmologie et de l'adamologie, pourrait intervenir ici pour l'approfondissement de l'idée de cette synergie eschatologique, révélation de l'homme à Dieu. Quand les théosophes islamiques parlent de *sirr al-robûbîya*, le secret de la condition divine, secret qui est l'homme, ils n'entendent pas une théoandrie entraînant Dieu dans l'histoire et jusque dans la mort, mais le secret d'une *polarité* entraînant l'homme par-delà sa condition présente, par-delà la mort.

Dans la mesure où l'idée de synergie n'est qu'un autre aspect de l'idée de *polarité*, je crois que cette

75. Nicolas Berdiaev, *Dialectique existentielle de l'humain et du divin*, principalement pp. 223-226, 231-235, 238 ss.

idée est présente aux pensées les plus personnelles et les plus audacieuses de Berdiaev. Elle est présente à son idée d'une critique de la révélation qui ferait pendant à la critique kantienne de la raison pure et de la raison pratique ; cette critique ferait ressortir la contribution de l'homme à la révélation, car celle-ci est bipartite (nous dirions *bipolaire),* à la fois divine et humaine : il y a celui qui se révèle et celui à qui la révélation est faite (c'est en ce sens que la révélation est théoandrique)[76]. Or, n'est-ce pas là, mot pour mot, la définition de la polarité des visions théophaniques, que nous rappelions au début, telle que l'énoncent Ibn 'Arabî et les théosophes shî'ites (la bipolarité du *motajallî* et du *motajallâ la-ho)*[77] ? Et c'est exactement aussi la relation théophanique affirmée par l'apôtre dans les *Actes de Pierre* : *Talem eum vidi qualem capere potui.* C'est qu'au fond l'idée de polarité fait partie intégrante de l'idée de révélation et de l'idée du phénomène religieux. Berdiaev l'a admirablement analysé. Le phénomène religieux, dit-il, a un double aspect : « Il nous révèle à la fois Dieu dans l'homme et l'homme en Dieu[78]. » Ici encore, non seulement nous retrouvons le thème de la Face divine et de la Face de l'homme, mais nous entendons vibrer en écho le célèbre *ḥadîth* inspiré où Dieu déclare : « J'étais un Trésor caché ; j'ai aspiré à être connu ; alors j'ai créé les créatures afin d'être connu. » Le malheur, constate Berdiaev, est qu'il soit arrivé à la révélation la même chose qui est arrivée à toutes les manifestations de l'Esprit : elle a subi l'objectivation, la socialisation. La conséquence en est que la critique de la révélation qui s'est exercée en fait en Occident a eu pour effet le triomphe définitif du naturalisme et du rationalisme, tandis que la critique prophétique qu'avait en vue Berdiaev aurait pour effet le triomphe de la spiritualité, la dénonciation des déformations et des illusions, y compris les plus virulentes de nos jours, celle, par exemple, qui

76. *Ibid.,* pp. 15 et 33.
77. Cf. notre ouvrage sur le soufisme d'Ibn 'Arabî (cité ci-dessus note 14).
78. *Dialectique...,* p. 29.

ne considère plus dans l'idée de l'Incarnation divine que son aspect social et sociologique [79]. J'ajouterai cette remarque: il peut se faire que la critique destructive dénoncée par Berdiaev se propage désormais en Islam même. Mais il avait fallu que l'Islam sût préserver quelque chose d'essentiel, pour que l'idée de cette critique ne naquît point chez lui.

Tel est, résumé à très grands traits, l'aspect métaphysique du problème, celui où la révélation nous apparaît comme ayant à la fois un caractère théogonique (puisqu'elle fait apparaître le *Deus revelatus)* et un caractère anthropogonique (puisqu'elle fait apparaître l'homme à qui Dieu se révèle et qui se révèle à Dieu. En termes shî'ites, l'on dirait qu'elle fait apparaître la bipolarité de la personne théophanique de l'Imâm). La révélation est un acte créateur de l'Esprit que seuls mystiques et théosophes ont réussi à exprimer: un Jacob Boehme dont la pensée était si familière à Berdiaev, un Franz von Baader qu'il sentait si proche de l'idée théoandrique de la théosophie russe. Cet aspect métaphysique se dédouble en celui de la *métahistoire*. Berdiaev ne refuse pas de dire que le christianisme historique signifie l'entrée de Dieu dans l'histoire, l'irruption de la métahistoire dans l'historique. Mais il est remarquable qu'une fois rappelé cet enseignement traditionnel, il le révise de fond en comble, guidé par ce que j'appellerai un sens clairvoyant du *malakût* et des événements du *malakût*. Qu'en est-il en effet de la foi, si la critique historique et biblique montre que les *événements* dont parlent les saintes Écritures n'ont pas eu lieu, ne sont que mythes, légendes, doctrines théologiques élaborées par la communauté?

À cette question Berdiaev répond courageusement: Si Dieu est vérité et ne peut être connu qu'en Esprit, cela signifie que la «révélation historique est une notion contradictoire, qu'elle est le produit du matérialisme religieux et correspond à des phases de révélation déjà dépassées. Il n'y a qu'une seule révélation: c'est la révélation spirituelle, la révélation

79. *Ibid.*, pp. 27-28.

en Esprit, et quant à la révélation historique, elle représente la symbolisation dans le monde historique nouménal[80] ». Cette thèse présente une remarquable convergence avec les propos des théosophes shî'ites, lorsqu'ils nous montrent où *ont lieu* les événements spirituels, et qu'ils nous parlent des événements qui ont lieu et *leur lieu* dans le *malakût*. Si nous remontons aux sources, il s'avérera que de part et d'autre règne un même sentiment de la primauté de la théologie apophatique qui dépasse toute objectivation de Dieu, tandis que toute théologie positive risque de succomber à cette objectivation, lorsque, sous le poids des anthropomorphismes et des sociomorphismes concernant les rapports entre l'homme et Dieu, elle se laisse entraîner à les rattacher aux catégories de l'État, du pouvoir, du jugement et du châtiment[81]. En revanche, c'est la rigueur de la théologie apophatique qui, dans le shî'isme[82], permet l'imâmologie et l'imâmocentrisme, l'idée de l'Imâm invisible comme *pôle* mystique, tandis que réciproquement l'imâmologie garantit la transcendance du *tawhîd*. Quant à la manière dont on peut concevoir le rapport entre les événements du *malakût* et leur manifestation ou symbolisation visible, les théosophes shî'ites ont développé des réflexions qui recroiseraient utilement l'argumentation de Berdiaev devant les difficultés que soulève l'irruption de la métahistoire dans le monde historique, son adaptation inévitable aux étroites limites du temps et de l'espace historiques[83]. D'une part, la théosophie shî'ite prend

80. *Ibid.*, p. 31. Ici serait à rappeler les implications de la *hikâyat*, cf. *supra*, « *Herméneutique spirituelle comparée* », pp. 41 ss., et l'étude citée ci-dessus note 71.

81. *Dialectique...*, p. 63.

82. Cf. notamment le long prône du VIII[e] Imâm, l'Imâm 'Alî Rezâ (ob. 203 h./818), cité comme 2[e] *hadîth* du chap. I du *K. al-Tawhîd* d'Ibn Bâbûyeh.

83. À propos de *Dialectique...* p. 34, nous regrettons que Berdiaev se réfère, sans la critiquer, à une vue sommaire, assez à la mode chez les théologiens de nos jours. « La pensée grecque ignorait l'attente messianique, écrit-il ; elle voyait dans l'histoire

position en affirmant la bipolarité de l'exotérique et de l'ésotérique. D'autre part, Berdiaev affirme, lui aussi, que la révélation comporte nécessairement un exotérique et un ésotérique[84], et c'est d'autant plus significatif que dans le christianisme, seuls en général les théosophes ont osé cette affirmation. Il y aurait alors à poursuivre les méditations convergentes sur la polarité de l'exotérique et de l'ésotérique, de l'histoire et de la métahistoire.

Finalement, la contribution capitale du livre de Berdiaev est comme récapitulée dans un *leitmotiv* qu'il extrait de Baader: «L'homme a voulu être homme sans Dieu, mais Dieu n'a pas voulu être Dieu sans l'homme, et c'est pourquoi il est devenu Homme

un mouvement circulaire et reléguait l'âge d'or dans le passé ; et c'est pourquoi les Grecs n'avaient pas de philosophie de l'histoire et n'ont pas découvert le sens de l'histoire.» — Il nous semble abusif d'opposer attente messianique et vision cyclique de l'histoire. *1.* On accorde généralement que l'attente messianique doit beaucoup aux conceptions iraniennes. Or, cosmologie et sotériologie iraniennes sont rigoureusement cycliques. *2.* La prophétologie shî'ite et son eschatologie (parousie du XIIe Imâm) fondent une théosophie de l'histoire rigoureusement cyclique (cycle de la prophétie et cycle de la *walâyat*). Il est donc faux d'opposer, comme le font certains théologiens, perspective messianique et conception cyclique. En vérité il convient plutôt de se demander si une perspective messianique s'accommode d'un temps *linéaire;* si celui-ci ne résulte pas plutôt d'une laïcisation de l'eschatologie ; si la perspective messianique aussi bien que la conception cyclique, étant comme telles *métahistoriques,* le «sens de l'histoire», que présuppose la perspective messianique (y compris l'attente de *l'apokatastasis*), n'est pas plutôt celui d'une histoire dessinant un cycle, où la fin rejoint l'origine. Enfin, quant aux Grecs, leur «sens de l'histoire» n'est pas, certes, celui de notre évolutionnisme. Cependant l'herméneutique de la guerre des Athéniens et des Atlantins chez Proclus ne révèle-t-elle pas un «sens» de l'histoire, un «sens» évidemment orienté tout autrement que ce que nous appelons aujourd'hui «histoire»? Nous sommes sûr que Berdiaev, qui avait un sens si aigu de la métahistoire, eût été d'accord pour «repenser» toute la question, en fonction des prémisses mêmes de sa philosophie si attentive à dénoncer les conséquences d'un christianisme qui, primitivement eschatologique, était devenu «historique».

84. *Dialectique,* p. 31. «Il n'y a pas d'autorité historique, mais c'est le métahistorique qui, du fait de son incorporation à l'historique, donne un sens à celui-ci.» *Ibid.,* p. 33.

lui-même[85]. » C'est l'énoncé même de la théoandrie. Mais là même surgit la question posée par l'adamologie que nous avons esquissée précédemment : *qui* est l'Homme de ce devenir-homme ? à quel niveau de l'adamologie le situer ? S'agit-il littéralement d'une incarnation physique ou bien d'une anthropomorphose, d'une théophanie sous la forme humaine, celle de l'Homme céleste correspondant au « second Adam » de l'adamologie de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î ? Les gnostiques et les théosophes qui ont entendu ici l'homme au sens de l'*Anthrôpos* céleste, l'Homme du monde spirituel *(caro spiritualis)*, n'ont pas voulu nier cette anthropomorphose. Ils ont voulu la situer au niveau de sa *vérité*, qui n'est pas celle de la chair et de la matière élémentaire et corruptible. Ce que nous devons à Berdiaev sur ce point[86], c'est une analyse, lucide et saisissante, qui nous montre que la christologie est la clef des vicissitudes du rapport entre le divin et l'humain dans la conscience européenne. Tout le drame de nos métaphysiques et de nos philosophies est issu de la christologie, c'est-à-dire des rapports entre l'humain et le divin, tel que ce rapport s'est trouvé fixé dans le dogme officiel. Le philosophe se demande s'il est sûr que l'équilibre des deux natures fut assuré par ce dogme. Ce fut tantôt le divin qui absorbait l'humain, tantôt l'humain qui absorbait le divin. Mais la raison n'en est-elle pas dans la conception même de l'humain professée en chaque cas ? Pour comprendre les raisons des vicissitudes de l'*Anthrôpos,* il serait utile de méditer comparativement les traditions théosophiques, celles de la chrétienté et celles de l'Islam. C'est là simplement indiquer une tâche redoutable.

85. *Dialectique,* pp. 35 et 45.

86. Disons notre certitude que Berdiaev, qui ne pouvait avoir d'autre connaissance que celle de l'Islam sunnite sous sa forme courante, eût accordé aux *theologoumena* développés dans la présente étude l'attention qu'éveillaient chez lui les choses de ce genre. Nous gardons le souvenir ému de quelques conversations, au temps de notre jeunesse, avec l'éminent philosophe. Malheureusement notre inexpérience ne nous permettait pas de l'entretenir de ce que nous n'avons découvert que beaucoup plus tard.

Ne tentons pas même de résumer ici l'esquisse du drame de la métaphysique allemande que dessine Berdiaev et qu'il choisit de préférence, parce que là même l'essor de la métaphysique prit un caractère prophétique, messianique, eschatologique, tandis qu'en France les idées messianiques et prophétiques étaient surtout en rapport avec les aspirations sociales[87]. L'essentiel nous apparaît en ceci, que cette métaphysique a tiré toutes les conséquences du dogme affirmant l'entrée de Dieu dans la dimension de l'histoire, affirmation à l'égard de laquelle toute tradition gnostique et théosophique s'est montrée réticente, prévoyant toutes les conséquences de l'historicisation du divin, du «devenir de Dieu». Rien n'est plus typique que le contraste entre la théosophie de Boehme et la philosophie de Hegel. Chez Boehme, tout se passe dans l'éternité. Chez Hegel, tout se passe dans le temps historique. Chez Boehme, «c'est en partant du *Urgrund* qui précède l'être et le monde, que s'effectue dans l'éternité, et non dans le temps, la naissance de Dieu et que s'épanouit la Trinité qui, elle, crée le monde[88]». À cette vision théosophique se substitue une philosophie où le *Urgrund* devient l'obscur inconscient dans lequel le monde se crée, «et c'est dans le monde ainsi créé que Dieu apparaît à son tour». Au terme de cette historicisation, le divin finit par apparaître comme l'expression de l'asservissement de l'homme. Après avoir rendu à Dieu ce qui appartient à l'homme, il sera plus facile encore de rendre à l'homme ce qui appartenait à Dieu. Alors, l'homme désormais privé de sa dimension polaire, se lève l'interrogation de Nietzsche: «Comment peut-on avoir l'expérience du divin, si Dieu n'existe pas? Comment peut-on éprouver de l'extase, étant donné la bassesse de l'homme et du monde[89]?» Ce n'est pas de gaieté de cœur que Nietzsche a prononcé le *Gott ist tot.* Mais Dieu étant mort, l'homme n'est plus qu'une maladie, inspirant

87. *Dialectique*, p. 41.
88. *Ibid.*, p. 48.
89. *Ibid.*, p. 52.

de la honte et de l'aversion. Il faut le dépasser : l'homme n'est qu'une transition vers la race des surhommes[90].

Que l'homme, ce que nous appelons présentement l'homme, soit un état transitoire, la gnose shî'ite le professe, elle aussi, nous l'avons vu, mais parce qu'elle considère que l'homme est un ange en puissance ou bien un démon en puissance. Elle ne connaît pas de titanisme surhumain ; elle parle de l'Homme parfait, de l'Homme intégral (*insân kâmil, anthrôpos teleios*). Mais cela vaut seulement pour autant que l'homme possède sa dimension *polaire*, cette dimension qui en termes shî'ites s'appelle l'Imâm, le *pôle* mystique présent invisiblement au monde et sans lequel le monde de l'homme ne pourrait durer un instant de plus. L'homme ne peut survivre à la perte de sa dimension polaire, Imâm de son être, Nature Parfaite. Il y a bipolarité entre le *Deus revelatus* et l'homme à qui ce Dieu se révèle ; l'un ne peut subsister sans l'autre. Le secret de cette polarité nous savons déjà qu'il est ce que nos théosophes dénomment *sirr al-robûbîya,* le secret de la Face divine pour l'homme par rapport à l'homme, et que « ce secret c'est toi-même[91] ». Cela veut dire que cette Face divine ne peut être pour *toi* la Figure de *ta* vision théophanique que si tu lui fais face. Lui faire face, c'est cela atteindre à la connaissance de soi-même qui est la rencontre de l'Image éternelle et divine de toi-même. Que le gnostique l'appelle l'*Ange* ou qu'il l'appelle l'*Imâm,* cette Image est le *pôle* de son être. La relation divino-humaine étant exprimée ainsi en termes de face-à-face, le péril de l'objectivation qui faisait horreur à un Berdiaev se trouve décidément écarté. Sinon, lorsque l'homme abandonne son Dieu à la mort des objectivations de l'histoire, il n'a plus d'autre ressource, pour survivre lui-même, que l'invocation pathétique de Nietzsche : *O komm zurück, mein unbekannter Gott, mein*

90. *Dialectique,* pp. 53 ss.
91. Cf. notre livre sur Ibn 'Arabî (cité ci-dessus note 14), pp. 99 ss.

Schmerz, mein letztes Glück. « Oh! reviens, mon Dieu inconnu, ma douleur, mon suprême bonheur. » Nous pouvons dire, je crois, que la gnose shî'ite, en résonance avec d'autres gnoses, nous a d'avance fait entendre la réponse dans l'herméneutique du verset qorânique proposée par Qâzî Sa'îd Qommî : Dresse ta face sombre et solitaire vers le *pôle* de ton être, ta Face de lumière, celle par laquelle Dieu ou son Ange te regarde encore, puisque c'est par elle que toi, tu le regardes.

Juillet 1967

L'IDÉE DU PARACLET EN PHILOSOPHIE IRANIENNE

1. Status quaestionis

L'idée du Paraclet fut essentiellement liée en histoire des religions à l'Évangile de Jean, mais certaines découvertes de ces dernières années en ont profondément renouvelé l'étude. C'est ainsi que l'ouvrage que l'on doit à Otto Betz [1] eut le mérite de reprendre à pied d'œuvre l'interprétation du thème : textes manichéens coptes, littérature essénienne de Qumran, *corpus* gnostique retrouvé à Nag-Hammadi, autant de découvertes qui, en s'ajoutant au *corpus* des écrits johanniques et à la littérature religieuse juive tardive, invitaient à reprendre, sur des bases nouvelles et élargies, l'étude du thème du Paraclet. Mais les iranologues constateront avec regret que le domaine qui leur est familier reste absent de ces recherches. La faute en est peut-être à eux d'abord ; il leur incombe en effet de préparer au moins les matériaux.

En proposant ici de situer l'idée du Paraclet en « philosophie iranienne », je prends naturellement ce dernier terme en un sens très large, englobant tout ce

1. Otto Betz, *Der Paraklet, Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften*. Leiden-Köln, 1963.

que peuvent connoter les termes de *falsafa, hikmat, ilâhîya, 'irfân,* c'est-à-dire aussi bien la réflexion philosophique des théologiens que celle des théosophes mystiques ou gnostiques, les *'orafâ.* Or, l'idée johannique du Paraclet, sous son double aspect, me semble avoir joué dans les courants les plus représentatifs de la pensée iranienne depuis l'Islam, un rôle essentiel quant à la perspective de leur « philosophie prophétique » (son nom a été connu de nos auteurs sous sa forme grecque directement transcrite en écriture arabe). Double aspect du Paraclet, vient-on de dire. Esprit de vérité, Esprit saint envoyé d'en haut (par conséquent un ἀπόστολος, lui aussi, un *rasûl),* révélant le sens caché des enseignements prophétiques et guidant dans toute la vérité, il est le « Confortateur », le « Consolateur ». Mais en même temps aussi, et conformément à l'étymologie, c'est un défenseur, un intercesseur (un *advocatus),* mais un intercesseur dont le rôle est celui d'un accusateur, celui qui met en accusation le monde des Ténèbres devant le seuil judicial de la puissance divine de Lumière. Or, de même que chez Sohravardî, le Shaykh al-Ishrâq, et ses disciples, les *Ishrâqîyûn,* c'est principalement le premier aspect qui s'impose, de même le fait que certains penseurs shî'ites iraniens, nommément Haydar Amolî (XIVe siècle), Ibn Abî Jomhûr (XVe siècle) aient identifié expressément le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean avec le XIIe Imâm, l'Imâm présentement caché, entraîne, entre autres conséquences, l'approfondissement de la perspective sous laquelle se déploie la philosophie prophétique, c'est-à-dire toute la méditation philosophique axée sur le phénomène du « Livre saint » révélé du ciel. Cette perspective se définit par le rapport entre révélation et herméneutique (*tanzîl* et *ta'wîl),* exotérique (*zâhir)* et ésotérique (*bâtin),* Prophète et Imâm, cycle de la prophétie (*nobowwat)* et cycle de la *walâyat,* etc.

Nous avons au point de départ le fait d'une herméneutique : la tradition shî'ite a connu et interprété un certain nombre de versets de l'Évangile de Jean et de l'Apocalypse. Il semble que désormais aucune recherche d'exégèse ne devrait plus ignorer ce

fait. Notre enquête doit ainsi prendre son point de départ chez les traditionistes shî'ites. En général, ces derniers s'accordent à reconnaître dans le Paraclet annoncé par Jésus le prophète Moḥammad lui-même (de même qu'antérieurement les Manichéens avaient reconnu la manifestation du Paraclet en la personne du prophète Mani[2]). Lorsque certains théosophes shî'ites transposent ou élargissent l'identification pour la reporter sur le XII[e] Imâm, est-ce un fait nouveau, ou bien est-ce simplement un corollaire de l'identification précédente ? Ici, déjà, l'interprétation shî'ite du chapitre XII de l'Apocalypse suffirait à nous mettre sur la voie. Mais il y a plus. Il y a un point où se recroisent l'influence de Sohravardî, dont le grand dessein fut de ressusciter la théosophie des anciens Sages perses et l'influence de la pensée eschatologique du shî'isme. Ce point de recroisement, nous le trouvons chez un élève de Mîr Dâmâd, Qoṭboddîn Ashkevarî, lequel reconnaît en la personne du « Saoshyant » zoroastrien celui que les shî'ites désignent comme l'Imâm attendu. Ce témoignage fait entrevoir à l'historien de la philosophie religieuse un cycle grandiose où la pensée de l'Iran shî'ite s'incurve sur celle de l'ancien Iran, comme sous l'effet d'une norme intérieure qui maintiendrait la pensée iranienne orientée, par vocation et dès l'origine, vers une métaphysique eschatologique.

Enfin, chez un philosophe et spirituel du XIX[e] siècle, Ja'far Kashfî, la conjonction de ces courants détermine une œuvre très vaste qui, sous la rigueur de ses analyses, déploie comme une vaste épopée métaphysique de l'Esprit, dont le dénouement est amené par la parousie du XII[e] Imâm. Beaucoup plus qu'une philosophie de l'histoire, c'est une *historiosophie* qui se trouve ainsi instaurée, c'est-à-dire la

2. *Ibid.*, pp. 232 ss. Il y aurait ici à grouper tout ce qui concerne le Paraclet dans les communautés se rattachant d'une façon ou d'une autre au manichéisme ; cf. Hans Söderberg, *La Religion des Cathares, étude sur le gnosticisme de la basse Antiquité et du Moyen Âge*, Uppsala, 1949, pp. 174-177. Il est même fait allusion chez les Cathares à un septuple Paraclet, cf. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte* I, p. 155.

perception de l'événement historique à un niveau d'intelligibilité métahistorique. Cette historiosophie comporte essentiellement l'idée de *cycles;* le temps qui en est la mesure est un temps cyclique. Or, dans toute la mesure où la parousie du XII[e] Imâm, à la fois aussi Paraclet et Saoshyant, commande l'idée des périodes de ce temps cyclique, la philosophie iranienne se trouve être en résonance avec des pensers éclos en Occident précisément à l'époque même de Sohravardî. Le règne du Paraclet, de l'Esprit saint, détermine au XII[e] siècle, la vision historiosophique de Joachim de Flore et des Joachimites. Son influence de siècle en siècle, jusqu'à nos jours même, a été considérable. C'est ce que nous rappellerons en terminant, et en indiquant l'affinité quant au sens des «périodes» conçues de part et d'autre, pour conclure que la philosophie iranienne non seulement détient un sens que l'histoire de la philosophie ne peut perdre de vue, mais qu'elle propose une tâche à la philosophie en général, non seulement aux Iraniens, mais aux philosophes tout court. Il va de soi que les pages qui suivent ne prétendent essentiellement qu'à la valeur de sondages.

II. Les traditionistes shî'ites

Nous groupons ici les informations que nous donnent, relativement au Paraclet, trois grands ouvrages de théologie shî'ite, lesquels se signalent par le même souci d'attester sur ce point leurs connaissances des traditions provenant de Livres saints antérieurs à la Révélation qorânique.

1. Le premier n'est autre que le *Biḥâr al-Anwâr* (l'Océan des Lumières), la massive encyclopédie des *ḥadîth* shî'ites que l'on doit au théologien Moḥ. Bâqir Majlisî (ob. 1111/1699-1700). Dans le volume consacré à l'hagiographie du Prophète, l'auteur réunit tout un ensemble de témoignages issus de la Bible : de l'Ancien Testament d'abord (Deutéronome, Isaïe, Ézéchiel, Daniel, Psaumes, etc.), puis du Nouveau Testament, pour ce qui concerne le Paraclet. Il indique comme source le *kitâb al-Kharâ'ij* de Qoṭ-

boddîn Râvandî, compilateur shî'ite du VIe/XIIe siècle[3]. Les textes cités (en arabe) sont ceux de l'Évangile de Jean, plus ou moins littéralement traduits, mais facilement identifiables. « Quand viendra le Paraclet [*Fâraqlîṭ*] que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de Vérité, il vous conduira dans toute la vérité [...]. Il vous annoncera les choses à venir [...]. » (16 : 7 ss., 3-14). « Le Paraclet, l'Esprit saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (14 : 26). Enfin une *ḥikâyat* qui fusionne plusieurs versets et les oriente selon la préoccupation shî'ite du *ta'wîl* : « Le Fils de l'Homme [*Ibn al-bashar*] s'en va et le Paraclet viendra après lui, il vous communiquera les secrets et vous enseignera toutes choses. Il témoignera de moi, de même que je témoigne de lui, car je vous apporte les paraboles, tandis qu'il vous apportera le *ta'wîl* [l'herméneutique du sens spirituel caché]. »

Le groupement de ces textes chez Majlisî (cités ici en abrégé), comme chez le compilateur qui en ce chapitre est sa source, répond à l'intention précise d'une prophétologie qui reprend à grands traits, on le sait, la théorie du *Verus Propheta* professée par le judéo-christianisme primitif. Le *Verus Propheta* se hâte, de prophète en prophète, vers le « lieu de son repos » ; ce lieu n'est plus ici la personne de Jésus, mais celle de Moḥammad, le « Sceau des prophètes ». Il est donc évident pour nos auteurs que le Paraclet, que Jésus annonce comme devant être « envoyé » après lui, ne peut désigner que le « Sceau des prophètes » (*Khâtim al-anbiyâ'*). Majlisî se réfère alors à une *ḥikâyat* qui dérive de Matthieu 11 : 2-15. Lorsque les disciples de Jean-Baptiste interrogent Jésus, ils en reçoivent cette réponse : « Parmi ceux

3. Cf. Majlisî, *Biḥâr*, vol. XV, éd. Akhûndî, Téhéran, 1379 h.l. (1960), chap. II, art. 26, pp. 210-211. Quant aux *Kharâ'ij*, il s'agit de l'ouvrage de Qoṭboddîn Sa'îd ibn Hibâtollah Râvandî (mort et enseveli à Qomm en 573/1177-78), intitulé *Kitâb al-Kharâ'ij wa'l-jawâriḥ fî mo'jizât al-Ma'ṣûmîn*. Sur cet ouvrage, cf. Shaykh Âghâ Bozorg, *al-Dharî'a ilâ taṣânîf al-Shî'a*, vol. 7, Téhéran 1327 h.s. / 1948, pp. 145-146, n° 802.

qui sont nés des femmes, il n'en est pas de plus grand que Jean-Baptiste [...]. Car tous les prophètes et la Loi ont prophétisé jusqu'à Jean, et si vous voulez le comprendre, c'est lui qui est l'Élie dont était attendue la venue. Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende» (Matthieu 11: 11-13). Seulement, dans la *ḥikâyat* en question, l'avant-dernière phrase se trouve modifiée ainsi: «C'est Élie qui est celui dont est attendue la venue.» Majlisî et la tradition qu'il représente sont donc à l'aise pour affirmer que là même le nom d'Élie a été substitué à celui d'Aḥmad (= Moḥammad) pour désigner celui dont la venue est attendue (cf. Qorân 61: 6. «Jésus fils de Maryam disait: Ô enfants d'Israël! Je suis l'Envoyé de Dieu vers vous [...] pour vous annoncer la bonne nouvelle d'un Envoyé qui viendra après moi, dont le nom sera Aḥmad»). Qui plus est, le personnage du prophète Élie est d'autre part, comme le signale Majlisî, identifié avec celui de 'Alî ibn Abî-Ṭâlib, le Ier Imâm (aussi bien celui-ci déclare-t-il dans un prône célèbre: «Je suis celui qui dans l'Évangile est appelé Élie[4]»), comme porte-étendard du Prophète au jour de la Résurrection. Finalement Majlisî en reste à cette conclusion qu'au nom «syriaque» (*soryânî*) signifiant le Glorifié (l'arabe *Moḥammad*) fut substitué le nom d'Élie (on comprendrait plus facilement si était invoquée la substitution du grec παράκλητος au mot περικλυτός dont le sens équivaut à peu près au «Glorifié»).

Ces textes étaient accessibles dans l'ouvrage qui fut la source de Majlisî, aux penseurs shî'ites cités ci-après. On remarquera que, dans la substitution dénoncée, s'opère déjà un glissement (Élie = 'Alî) tendant à rapporter à la personne de l'Imâm la signification du Paraclet. Ces brèves considérations ont été reprises dans un grand ouvrage en persan, qui récapitule dans une vaste Somme la multitude de textes dans lesquels la communauté shî'ite puise ses connaissances relatives à la personne du XIIe Imâm et atteste dans ses *ḥadîth* la conscience qu'elle en a. De

4. *Safînat Biḥâr al-Anwâr*, p. 28, *ultima*.

ce point de vue, s'il arrive que la critique historique y perde ses droits, ces textes intéressent d'autant plus la phénoménologie de l'objet religieux.

2. La vaste Somme à laquelle on vient de faire allusion est l'œuvre du Shaykh 'Alî Akbar Nahâvandî Mashhadî (décédé il y a une vingtaine d'années)[5]. L'auteur y a rassemblé un matériel considérable emprunté non seulement au *corpus* des traditions shî'ites, mais à tous les anciens Livres saints venus à sa connaissance, aussi bien ceux de la tradition zoroastrienne que de la Bible, Ancien et Nouveau Testament, y compris un grand nombre de pseudépigraphes et d'« apocryphes » (il serait intéressant d'insister sur ces derniers, mais on ne peut le faire ici). La masse de textes ainsi réunis concerne la personne du XIIe Imâm, l'Imâm caché, qui polarise aussi bien la vie spéculative que la dévotion du shî'isme duodécimain. Le thème du Paraclet y occupe, bien entendu, une bonne place ; il est traité à la suite d'un développement, où les « signes dans le ciel » annoncés dans l'Évangile de Luc (21 : 25-27) sont mis en rapport avec l'apparition des trois cent treize compagnons de l'Imâm, venant sur « un nuage du ciel » pour l'entourer à l'heure de sa parousie. Quant au thème même du Paraclet, notre théologien shî'ite le traite d'une façon originale en joignant les uns aux autres les textes du *corpus* johannique, à savoir l'Évangile de Jean et l'Apocalypse (chap. XII). Cette conjonction lui permet de donner une assise johannique aussi bien à la prophétologie qu'à l'imâmologie du shî'isme. Il distingue en effet dans ces textes l'annonce d'une double Épiphanie ou Manifestation (*ẓohûr*) qui est comme une réminiscence du « double avènement » du Christ, mais qui, en termes de prophétologie shî'ite, se rapporte respectivement au Prophète et au XIIe Imâm.

A. La *première Épiphanie (Ẓohûr-e awwal)* est celle du prophète messager de la *sharî'at* éternelle

5. Shaykh 'Alî Akbar Nahâvandî Mashhadî, *al-Kitâb al-'abqarî al-ḥossân fî aḥwâl Mawlânâ Ṣâḥib al-zamân* (en persan), Téhéran 1363 h.l., 5 tomes en 2 volumes in-folio. Sur l'auteur (ob. 1369 h.l. / 1950), cf. *Rayḥânat al-adab* IV, p. 255, n° 442.

(*abadîya*) que l'on désigne comme Paraclet (*Fâraqlîṭ*), et, bien que Jésus n'ait pas explicité les signes annonciateurs de cette Manifestation, cependant les indices concernant la personne manifestée et son nom sont « tels qu'aucun juge impartial ne peut douter qu'il s'agisse bien du Sceau des prophètes, Moḥammad ibn 'Abdillâh[6] ». Les textes allégués sont ceux de l'Évangile de Jean déjà indiqués ci-dessus (14: 15-17, 26; — 15: 26-27; — 16: 7-16). On notera que l'auteur cite ici le texte « syriaque » (*soryânî*) qu'il transcrit en écriture arabe, et qu'il fait suivre d'une traduction persane qu'il emprunte à une traduction persane du Nouveau Testament, parue à Londres en 1887. Il connaît donc très bien le sens chrétien traditionnel du mot Paraclet (traduit en persan par *tasallî dehendeh*, Confortateur, Consolateur). Il fait suivre ces citations évangéliques d'un ensemble de remarques (huit exactement), que nous résumerons comme suit.

Tout d'abord, lorsque le shaykh rencontre le mot *Fâraqlîṭ* (qu'il semble lire *Fârqalîṭ*), il en fait un mot « syriaque » auquel il donne le sens du persan *pasandîdeh* (« digne de louange »), ce qui est l'équivalent de l'arabe *Aḥmad* ou *Moḥammad*, le « Glorifié » (cf. alors le grec περικλυτός). En fait, le propos est ici de donner une étymologie qui permette d'entendre que Jésus ait été l'annonciateur du Sceau des prophètes. Mais d'autre part, notre shaykh connaît bien aussi le mot grec qu'il transcrit correctement en persan par *Pârâklît* (il réfère même à la forme *Pârâkletom* comme étant la forme latine), et qui, dit-il, a le sens de « médiateur », ce qui est exact. Tout se passe comme si le shaykh distinguait entre *Fâraqlîṭ* (ou *Fârqalîṭ*) comme mot « syriaque » ayant le sens d'Aḥmad (le grec περικλυτός), et le grec Paraklet (παράκλητος) auquel les traducteurs chrétiens auraient simplement donné une graphie arabisée, pour dissimuler que l'annonce se rapportait à Moḥammad. Mais l'on sera d'accord avec le shaykh pour estimer que tout cela est secondaire, et que l'on ne peut faire de cet important chapitre de prophéto-

6. Pour ce qui suit, cf. *'Abqarî*, tome I, pp. 34-35.

logie une question de mots, alors qu'il s'agit plutôt de se référer à des Signes *(âyât)* dont l'indication est très claire.

Viennent alors les remarques suivantes. Que le Paraclet ne puisse venir qu'après le départ de Jésus, c'est l'effet de la loi même de la succession des prophètes annonciateurs d'une *sharî'at* qui abroge la précédente (les *ulû'l-'azm*). Il est impossible que le suivant soit là en même temps que son prédécesseur. La manifestation du Paraclet ne peut donc concerner, comme le veulent les exégètes chrétiens, la manifestation de l'Esprit saint aux disciples, parce que la conjonction (*ittiṣâl*) des âmes saintes (*nofûs qodsîya*) avec l'Esprit saint, loin d'être incompatible avec la présence du Maître en perfection qui est le médiateur de toutes les Effusions divines (*foyûżât*), présuppose plutôt cette présence, tandis qu'elle n'est nullement liée à celle d'un autre Envoyé. Que le Paraclet soit le messager d'une *sharî'at* devant durer jusqu'à la fin de ce temps s'accorde très bien avec la nature de la *sharî'at* apportée par le Sceau des prophètes, tandis que la théophanie aux disciples n'eut lieu ou n'aurait eu lieu que dans un fragment du temps. Que le Paraclet convainque le monde de péché (Jean 16: 8-9), parce que ce monde n'a pas eu foi en l'affirmation que Jésus est remonté au Plérôme suprême (*Malâ-ye a'lâ*), est illustré par ce verset qorânique: « C'est moi qui t'enlève vers moi et qui te purifie (en t'éloignant) de ceux qui sont des incroyants » (3: 48). Ce verset est l'un de ceux où s'exprime le « docétisme » de la christologie qorânique, Jésus, enlevé au Ciel, n'ayant laissé qu'une « semblance » aux mains de ceux qui croyaient le faire mourir (4: 156). Puis le shaykh poursuit la mise en correspondance de versets johanniques et de versets qorâniques, dont il résulte que la personne du « Sceau des prophètes » réalise parfaitement les caractères et la mission du Paraclet annoncé par Jésus [7].

7. *Ibid.*, p. 35: que le Paraclet annonce des choses que les hommes du temps de Jésus n'auraient pas eu la force de supporter, et qu'il est le guide conduisant dans toute la vérité (Jean 16: 12-13). Que le Paraclet ne parlera pas de lui-mêr e

Ainsi se trouve préparée la conclusion du shaykh : puisque tout concorde si bien pour que l'on reconnaisse le Paraclet en la personne de Moḥammad, le Sceau des prophètes, alors l'herméneutique d'Ibn Abî Jomhûr rapportant tous les versets de l'Évangile de Jean cités ci-dessus à la parousie du XIIe Imâm lui apparaît comme conjecturale et douteuse. Indépendamment du fait qu'en ce domaine les identifications n'ont rien de commun avec celles que l'on résout devant les instances juridiques, nous verrons plus loin quelle est la portée philosophique et théosophique de la thèse d'Ibn Abî Jomhûr. On anticipe à peine, en remarquant qu'il serait difficile de faire du Paraclet à la fois un ultime prophète apportant l'ultime *sharî'at,* et l'herméneute révélant le sens spirituel caché des révélations prophétiques. Or, c'est un point sur lequel s'accorde toute la prophétologie shî'ite, aussi bien duodécimaine qu'ismaélienne. Le *Qâ'im,* l'Imâm de la Résurrection, n'apportera pas une nouvelle *sharî'at* (la fonction du *tanzîl* est réservée aux prophètes), mais il est celui qui révélera la vérité de toutes les révélations, en les « reconduisant » à leur origine (fonction du *ta'wîl* propre à l'Imâm).

On se trouve alors en présence d'une double herméneutique des versets johanniques chez nos auteurs shî'ites : le Paraclet est-il le dernier prophète, ou bien est-il l'Imâm de la Résurrection ? D'autre part, nous observons ici un parallélisme tout à fait

(16 : 13), mais dira de par Dieu tout ce qu'il aura entendu ; cette caractéristique est rapprochée des versets qorâniques : « Il ne parle pas par un mouvement de passion. Ce n'est rien d'autre qu'une révélation qui lui a été révélée » (Qorân 53 : 3-4). Que le Paraclet glorifie Jésus, rende témoignage à la condition créaturelle et à la mission prophétique (*risâlat*) de *Ruḥ Allah* (Esprit de Dieu = Jésus), c'est parce qu'il se tient à l'écart aussi bien de l'excès des chrétiens qui font de lui un Dieu, que de l'excès des Juifs qui ne voient pas en lui le Prophète. Un dérapage malheureusement pour finir. Il semble que le shaykh transfère la qualité de « prince de ce monde » (Jean 16 : 11) au Paraclet, et partant au Prophète, en tant que microcosme de l'être créaturel. — N.B. Les références qorâniques sont données ici d'après le type d'édition qui a le plus généralement cours en Iran. La numérotation des versets correspond à celle de l'édition Flügel.

remarquable. Les récentes recherches auxquelles nous nous sommes référé ici au début, ont montré, à la lumière de documents nouveaux, que, par la conjonction des textes du *corpus* johannique, Évangile et Apocalypse, il s'est produit un dédoublement du Paraclet en deux figures : celle du Christ et celle de l'archange Michel. Christ est le « premier Paraclet », qui, « remonté au Ciel », y intercède pour la communauté. Michaël est le « grand Paraclet », comme étant « l'Esprit de Vérité », témoignant de la vérité de Dieu et fortifiant les disciples contre les puissances du Mal. La double fonction « paraclétique », celle d'intercesseur et celle de confortateur, se trouve ainsi répartie entre les deux figures[8]. Or, nos auteurs shî'ites ont également, de leur côté, prolongé leur herméneutique de l'Évangile de Jean par des références à la grande vision du chapitre XII de l'Apocalypse (12 : 1-6) ; et cette vision se rapporte pour eux au drame qui entoure la naissance et l'occultation du XII[e] Imâm. On peut alors dire qu'entre l'interprétation qui fait du Paraclet le dernier prophète, et l'interprétation qui fait du Paraclet l'Imâm dont l'avènement marque le triomphe du sens spirituel des révélations, il se produit un dédoublement parallèle à celui dont on vient de faire mention, il y a quelques lignes. Et cela, parce que dès toujours, en prophétologie shî'ite, la fonction du *tanzîl* et la fonction du *ta'wîl* sont réparties entre les deux personnes du Prophète et de l'Imâm. De même que le dernier prophète eut à combattre pour le *tanzîl* (le médiateur de la révélation étant l'archange Gabriel), de même le dernier Imâm aura à livrer pour le *ta'wîl* un combat qui est à la ressemblance de celui de l'archange Michel (Apocal. 12 : 7-10 et 20 : 1-6). C'est ce dédoublement qui, chez le Shaykh Nahâvandî, s'exprime dans l'idée de la double Épiphanie ; la seconde est la parousie de l'Imâm caché.

8. Cf. Otto Betz, *op. cit.*, pp. 149 ss., 154 ss., 195 ss. En fait, c'est toute la question des interférences entre les figures de Christ et de l'archange Michel qui se trouve posée ; cf. *ibid.*, p. 155, note 2, et H. Söderberg, *op. cit.*, pp. 76 ss. et *passim*.

B. La *seconde Épiphanie* (*Ẓohûr-e dovvom*). L'idée en est introduite tout d'abord chez notre shaykh par la référence aux signes extraordinaires dans le Ciel, tels qu'ils sont annoncés par les Évangiles : obscurcissement du soleil et de la lune, les étoiles tombant du ciel, les puissances des cieux ébranlées, les séismes grandioses, les guerres, massacres et détresses sans nom (Matthieu 24 : 29 ss. ; Luc 21 : 25 ss.). Or, le shaykh relève que ces mêmes choses ont toutes été formulées dans les *akhbâr,* tant par le Prophète que par les saints Imâms, comme devant être les Signes (*'alâ'im*) de la Manifestation du Luminaire suprême au ciel de l'être, le *Qâ'im âl-e Moḥammad* (le Résurrecteur d'entre la famille de Moḥammad), sortant des voiles de l'occultation (*ghaybat*) où il est entré cinq ans après sa naissance en ce monde, pour apparaître au grand jour de la vision. Pour notre auteur, lorsque ceux qui reconnaissent les « âmes universelles divines » (*nofûs-e kollîya-e ilâhîya*) comme formant une seule Âme et comme attestant la vérité les unes des autres, — lorsque ceux-là, donc, méditeront, en les comprenant, les paroles de Jésus et les *akhbâr* mohammadiens, ils seront heureux de reconnaître qu'il s'agit bien de la splendeur d'une même Lumière, et que les signes annoncent de part et d'autre la même Épiphanie. Aussi bien, si la période de Moḥammad annoncée par Jésus est une période où le voile est levé (*dawra-ye kashf-e ghiṭâ*), où l'ésotérique de toutes choses et les secrets des temps (*dohûr*) sont manifestés, cela doit s'entendre de la parousie du Qâ'im en conclusion de cette période. « Alors il ressort que l'intention de Jésus vise *aussi* la manifestation de cette même Lumière. » Ces derniers mots indiquent que, si le Shaykh Nahâvandî reconnaît le Paraclet en la personne du prophète Moḥammad, il reste que, nonobstant sa mise en doute de la thèse d'Ibn Abî Jomhûr, l'idée de la « seconde Manifestation » lui impose la nécessité d'un autre Paraclet qui, en termes shî'ites, n'est autre que le dernier Imâm. Ce que le shaykh appelle les deux *ẓohûr* correspond, chez les philosophes et les théosophes, au « cycle de la prophétie » et au « cycle de la *walâyat* ». Le chapitre XII de l'Apocalypse lui

apparaît alors comme recelant le mystère de l'occultation (*ghaybat*) et de la parousie du XIIe Imâm. Cependant l'herméneutique shî'ite, décelant dans la vision johannite le secret de l'imâmologie, passe par deux étapes : la « Femme revêtue du soleil » (Apocal. 12 : 1 ss.) pourra être comprise comme étant Fâṭima, la fille du Prophète, ou comme étant la princesse byzantine Narkès, mère du XIIe Imâm.

Notre auteur, qui rappelle à cette occasion la vénération des chrétiens pour celui qui fut « le plus grand des disciples de Jésus » et qu'ils appellent *Yoḥannâ-ye lâhûtî* (Jean le divin ou le théologien), récapitule ainsi la première interprétation[9]. Le soleil dont la Femme est enveloppée, c'est la prophétie universelle ou absolue (*nobowwat moṭlaqa*)[10] ; la lune qu'elle a sous ses pieds, c'est la *walâyat* universelle (*moṭlaqa*), l'initiation qui sacralise les « Amis de Dieu ». Elle est la mère de la postérité du Prophète ; son époux, 'Alî ibn Abî-Tâlib, est le premier des douze princes annoncés dans la Tora. Les douze Imâms forment donc la couronne aux douze étoiles qui auréole la tête de Fâṭima al-Zahrâ, Fâṭima l'Éclatante. Elle a la précellence sur toutes les femmes, puisqu'elle est investie de la *walâyat* majeure universelle (*ṣâḥiba-ye walâyat-e kollîya-e kobrâ*) ; elle est revêtue du vêtement de la *nobowwat,* parce que, se trouvant à l'orient où se lève le soleil de la prophétie, elle est là même où Alexandre rencontra ce mystérieux peuple « auquel Nous n'avons donné d'autre vêtement que le soleil » (Qorân 18 : 89). Telle

9. Le shaykh récapitule d'après le *Kitâb Mîzân al-Mawâzîn* (Livre de la Balance des balances) cité dans un autre livre intitulé *Mafâtîḥ al-konûz* (Les Clefs des trésors) dont il ne mentionne pas les auteurs. *'Abqarî,* p. 36.

10. Sur la prophétie universelle (*moṭlaqa*) et sur la prophétie restreinte (*moqayyada*) cf., notre ouvrage *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques,* Paris, Gallimard, rééd. 1978, t. I, livre I. Sur Fâṭima, comme « mère de son père » (*Omm abî-hâ*) et souveraine de l'humanité féminine, cf. notre livre *Terre céleste et Corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite,* Paris, 1961, pp. 116 ss. ; nouvelle édition sous le titre : *Corps spirituel et Terre céleste : de l'Iran Mazdéen à l'Iran shî'ite,* Paris, Buchet-Chastel, 1979, pp. 94 ss.

déjà elle était apparue au groupe stupéfait des chrétiens de Najrân, lors de la *Mobâhalat* (ordalie) à laquelle ils avaient été conviés (Qorân 3 : 54), à savoir comme la Femme d'entre les cinq personnages entrés sous le manteau du Prophète, « étant ainsi l'apparence visible d'une entité exemplaire de l'ésotérique ». Quant au fils qu'elle enfante et que guette le dragon facilement identifiable, c'est l'Imâm Ḥosayn, et c'est toute la tragédie de Karbalâ que l'interprète évoque en lignes frémissantes. Docétisme ? L'enfant enlevé vers Dieu et son trône, c'est alors l'Imâm Ḥosayn emporté par l'archange Gabriel jusqu'au sanctuaire de la Présence divine. Mais si édifiante que soit ici l'herméneutique, elle ne rencontre pourtant pas l'idée du règne final du Paraclet.

En revanche, elle la rencontre dans une seconde interprétation confirmée par d'autres auteurs. Le Shaykh Nahâvandî revient en effet en une autre page de son grand ouvrage, sur la vision du chapitre XII de l'Apocalypse [11]. Il souligne avec énergie que ce qui est préfiguré dans la vision ne peut se rapporter au Christ lui-même, comme le veulent certains *'olamâ* chrétiens, mais ne peut concerner que des événements postérieurs au Christ et à Jean. La Femme revêtue du soleil est, selon cette seconde interprétation, la princesse Narkès, d'origine byzantine, initiée en songe à l'Islam par Fâṭima, et mère du XIIe Imâm [12]. Le soleil dont elle est revêtue est son époux, le XIe Imâm, Ḥasan al-'Askarî. La lune qu'elle a sous les pieds est la sainte Ḥakîma Khatûn, tante du XIe Imâm, et qui, sage-femme improvisée, reçut le jeune Imâm à sa naissance. L'enfant que guette le dragon, c'est celui-ci, le XIIe Imâm (Ḥaẓrat-e Ḥojjat ibn al-Ḥasan), et quant au dragon qui

11. À savoir, dans le tome III du *Kitâb al-'Abqarî*, pp. 6-7, où l'auteur réfère à l'un de ses ouvrages antérieurs (également en persan), traitant de l'imâmologie et intitulé : *Anwâr al-mawâhib fî bayân asrâr ba'ḍ al-aḥâdîth al-marwîya fî manâqib Ahl al-Bayt* ; cf. *Dharî'a*, vol. II, Téhéran 1365 h.l., p. 445, n° 1726. L'auteur se réfère également de nouveau au *Mîzân al-mawâzîn*.

12. Sur l'hagiographie de la princesse Narkès et du XIIe Imâm, cf. *En Islam iranien*..., tome IV, livre VII.

cherche à le dévorer, ce sont toutes les formes de manifestations démoniaques (*maẓâhir*) du Shayṭân, les Abbassides, certes, mais combien d'autres! Et l'interprète remarque qu'il ne peut s'agir que du fils de l'Imâm Ḥasan al-'Askarî, car il «vérifie» (il est le *miṣdâq* de) ce qui, depuis Moïse, n'a été dit à propos de nul autre, à savoir que l'ennemi attendait sa naissance pour le faire périr.

3. Avec quelques variantes, c'est la même herméneutique que nous trouvons également dans le grand ouvrage que le Shaykh 'Alî Yazdî Ḥa'erî a consacré aux traditions et récits concernant, sous tous ses aspects, la personne du XIIe Imâm, telle que depuis des siècles elle est l'«histoire» même de la conscience shî'ite [13]. Mais ici, tandis que la Femme enveloppée du soleil est de nouveau Fâṭima al-Zahrâ (la lumière du soleil qui l'enveloppe et celle de la lune qu'elle a sous ses pieds ne sont, nous est-il dit, qu'une faible partie de sa lumière et empruntées à celle-ci), l'enfant mis au monde dans la douleur et que guette le dragon est bien cependant l'Imâm al-Qâ'im, le résurrecteur, l'Imâm présentement caché (*ghâ'ib;* cela ne fait aucune difficulté, puisque le XIIe Imâm est le dernier rejeton de la lignée imâmique dont Fâṭima est la mère). La couronne aux douze étoiles, ce sont Moḥammad et les onze premiers Imâms. Le dragon, c'est la dynastie des Abbassides, l'«arbre affreux» dont parle le Qorân (14: 31), les meurtriers des Étoiles spirituelles (*Kawâkib ma'nawîya*). Quant à l'enfant, puisque les ennemis veulent le tuer, il se cache et se voile à leur regard. La «verge de fer» de celui qui doit un jour paître toutes les nations (Apocal. 12: 5) est une allusion au glaive avec lequel l'Imâm livrera l'ultime combat, avant que «la terre soit remplie de justice et d'équité, comme elle fut remplie de violence et d'iniquité», lorsque se sera effondré l'édifice de l'impiété (*kofr*), de l'aberration

13. C'est l'ouvrage intitulé *Ilzâm al-nâṣib fî ithbât Ḥojjat al-ghâ'ib,* Téhéran 1352 h.l., petit in-folio de 264 pages. Cf. *Dharî'a,* vol. II, p. 289, n° 1169; l'auteur est décédé en 1324 h.l. / 1906. Sur cet ouvrage nous reviendrons aussi plus longuement ailleurs.

et de la violence. Et c'est pourquoi, de nouveau ici, l'auteur souligne que la personne visée ne peut être Jésus le Christ (*Yasû' al-Masîḥ*), car le Christ n'eut jamais à combattre : « Christ fut une épiphanie (*maẓhar*) de la Miséricorde[14]. »

Il résulte de tout cela que le thème, fondamental en imâmologie shî'ite, de l'occultation (*ghaybat*) du XIIe Imâm, s'éclaire d'un jour tout nouveau, lorsqu'il est ainsi compris à la lumière des versets de l'Apocalypse (12 : 5-6) : « Et son enfant fut enlevé vers Dieu et vers son Trône. Et la Femme s'enfuit dans le désert où elle avait un lieu préparé par Dieu. » Il s'ébauche ici une extraordinaire rencontre entre herméneutes des « religions du Livre ». Bien que le nom du Paraclet ne soit pas prononcé dans ces interprétations qui reconnaissent le XIIe Imâm dans l'enfant mis au monde par la Femme revêtue du soleil, il reste qu'elles nous mettent en présence de ce que le Shaykh Nahâvandî désignait comme « la seconde Épiphanie », par conséquent en présence d'un dédoublement de la personne et de la fonction du Paraclet. Ce dédoublement se produit, sans doute, sous l'influence des penseurs shî'ites qui, aux XIVe et XVe siècles déjà, identifient le Paraclet avec le XIIe Imâm, et ce dédoublement est parallèle à celui qui était signalé ci-dessus dans l'herméneutique chrétienne. Reste alors posée une question. Les plus anciens témoignages que nous atteignions sur ce point, à travers Majlisî, identifient le Paraclet annoncé par Jésus avec le prophète Moḥammad. Ḥaydar Âmolî, grand théosophe shî'ite du XIVe siècle, identifie le Paraclet avec le XIIe Imâm, et l'influence de cette identification, nous venons de le constater, s'est fait sentir jusqu'à nos jours. À qui est à quand remonte cette herméneutique ? Dans l'état actuel de

14. *Ibid.*, p. 46. L'auteur exclut également que la vision de la Femme revêtue du soleil puisse, comme le veulent certains *'olamâ* chrétiens, se rapporter à l'Église, les étoiles signifiant alors les Anges auxquels elle est confiée et qui seraient disposés tout autour. Toutes ces discussions semblent présupposer des entretiens courtois avec des missionnaires chrétiens ou des membres du clergé chaldéen local.

notre connaissance des textes, la question doit demeurer ouverte. En tout cas, c'est bien cette figure du Paraclet qui domine l'horizon eschatologique de l'herméneutique aussi bien chez Sohravardî, Shaykh al-Ishrâq, que dans le vaste système d'un penseur shî'ite comme Ja'far Kashfî.

III. Sohravardî (ob. 587/1191) et les Ishrâqîyûn

C'est le seul aspect sous lequel notre recherche nous amène à considérer ici l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq. Certes, le philosophe iranologue, soucieux d'établir les connexions avec l'ensemble de la philosophie, aurait beaucoup d'autres aspects à prendre en considération. D'une part, parce que la théosophie de la Lumière, chez Sohravardî, veut être une théosophie «orientale» au sens métaphysique de ce mot, lequel traduit également au mieux son intention (une théosophie orientale, *ishrâqî*, en tant qu'illuminative, et illuminative en tant qu'orientale), il y aurait à en instituer la comparaison avec d'autres métaphysiques de la Lumière en Occident, soit au Moyen Âge (avec celle de Robert Grosseteste, par exemple), soit à l'époque de la Renaissance (avec celle des hermétistes), aussi bien qu'avec certains aspects de la Kabbale juive. D'autre part, sa volonté de ressusciter la philosophie des anciens Perses, la revivification des motifs les plus caractéristiques de la cosmologie et de l'angélologie zoroastriennes, l'interprétation mystique du destin de plusieurs héros du *Shâh-Nâmeh*, tout cela aurait pu nous suggérer ici quelques propos concernant la manière dont Sohravardî avait conçu le rapatriement, en Iran islamique, des Mages hellénisés de l'ancienne Perse [15]. Mais en fonction de notre présente recherche, ce lien entre l'ancien Iran et l'Iran islamique, c'est plutôt un autre penseur iranien plus tardif mais dans la lignée *ishrâqî*, qui nous le proposera, précisément en reconnaissant dans le Saoshyant zoroastrien cette figure du XIIe Imâm, en qui

15. Cf. notre ouvrage *En Islam iranien...*, tome II, livre II.

d'autres avant lui avaient reconnu le Paraclet. Alors bornons-nous à préciser ici où se situe l'idée du Paraclet dans l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq, dont nous ne pouvons dire que confessionnellement il fut shî'ite, mais dont la doctrine ésotérique présuppose l'imâmologie shî'ite.

Le thème du Paraclet intervient dans une de ses œuvres dont la version persane a été publiée récemment avec l'ensemble de ses œuvres en persan, en commémoration du huitième centenaire de son martyre [16]. Il s'agit de l'œuvre intitulée *Livre des Temples de la Lumière* (*Hayâkil al-Nûr*), où la mention du Paraclet intervient dans la partie finale du VIIe Temple. Comme tout indique que Sohravardî s'est traduit lui-même de l'arabe en persan, ou du persan en arabe, et que nous possédons les deux versions, nous relevons sur ce point une particularité remarquable : tandis que la mention du Paraclet figure tout au long dans la version arabe, elle est absente de la version persane, pour laquelle, il est vrai, on n'a disposé jusqu'ici que d'un manuscrit unique [17].

Dans le texte arabe du VIIe Temple, Sohravardî après avoir cité le verset qorânique 29 : 42 : « Ces paraboles *(amthâl),* nous nous en servons pour les hommes, ne les comprennent que ceux qui savent », déclare : « Un prophète déjà avait dit : Je veux ouvrir la bouche en paraboles [cf. Matthieu 13 : 13 et 35].

16. Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî, *Œuvres philosophiques et msytiques,* vol. II : *Œuvres en persan* (*Opera metaphysica et mystica* III), éd. par Seyyed Hosseïn Nasr ; prolégomènes et comment. par Henry Corbin (Bibliothèque Iranienne, 17), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1970. Nous abrégeons ici la référence en *Prolégomènes III* (faisant suite aux prolégomènes des deux volumes antérieurement publiés par nos soins). Ce recueil des œuvres persanes du Shaykh al-Ishrâq a été publié spécialement en commémoration du huitième centenaire de son martyre. Nous espérons que bientôt les *Opera physica* leur feront suite. La traduction française des « Récits mystiques » est parue sous le titre : *L'Archange empourpré ; quinze traités et récits mystiques,* trad. du persan et de l'arabe par Henry Corbin, Paris, Fayard (Documents spirituels 14), 1976.

17. Pour tout ce qui suit, voir *Prolégomènes III,* pp. 40 ss.

Ainsi donc la révélation littérale [*tanzîl*] est confiée aux prophètes, tandis que l'herméneutique spirituelle [*ta'wîl*] et l'explication [*bayân*] en sont confiées à la Suprême Épiphanie [*al-maẓhar al-a'ẓam*], dont la nature est toute Lumière et tout Esprit [18], et qui est le Paraclet [*al-Fâraqlîṭ*], ainsi que le Christ l'a annoncé là où il a dit : Je vais à mon Père et à votre Père pour qu'il vous envoie le Paraclet qui vous révélera le sens spirituel [le *ta'wîl;* la citation fusionne les versets de Jean 20 : 17 ; 14 : 16 ; 15 : 26]. Et il a dit encore : Le Paraclet que le Père vous enverra en mon nom vous enseignera toutes choses [Jean 14 : 26]. En disant en mon nom [*bismî* = avec mon nom], il veut dire qu'il sera appelé Christ, parce qu'il sera oint de la Lumière. Et il est fait allusion à lui dans le Livre, là où il est dit : Ensuite, c'est à Nous qu'en incombe l'explication [Qorân 75 : 16], le mot *ensuite* marquant ici le changement de personne. »

Deux groupes de remarques s'imposent ici. En premier lieu, nous sommes de nouveau témoins d'une conjonction remarquable entre versets johanniques et versets qorâniques. Les dernières lignes ont une importance particulière : c'est parce que Sohravardî comprend *bismî* comme signifiant « avec mon nom » plutôt que « en mon nom », qu'il lui est possible de dire que le nom du Paraclet sera Christ. Le Paraclet est ainsi le second Christ, et cela s'accorde d'une manière surprenante avec le dédoublement analysé dans la recherche que nous citions ici au début, et dont il résultait que Christ est le premier Paraclet et l'archange Michel le second Paraclet [19]. Cette conclusion et la thèse de Sohravardî vont elles-mêmes

18. A propos de ces deux qualifications, comme Dawwânî identifiera avec le XIIe Imâm cette « Suprême Épiphanie » qui est le Paraclet, on rappellera ce *ḥadîth :* « La foi du croyant n'est point parfaite avant qu'il me connaisse quant à mon être de lumière et quant à mon être spirituel... » Ce sont en effet les deux aspects (*ruḥânîyat* et *nûrânîyat*) sans lesquels il n'y a point de vraie *ma'rifat* de l'Imâm. Cf. Ja'far Kashfî, *Toḥfat*, p. 21 (sur cet ouvrage, voir *infra* chap. VII).

19. Cf. Otto Betz, *op. cit.*, p. 2 et *supra* note 8.

ensemble à la rencontre d'un célèbre prône (*khotba*) attribué au Ier Imâm, mais dans lequel un Imâm éternel parle au nom du plérôme des Douze : « Je suis le Christ » ou le « second Christ »[20]. De même qu'une herméneutique chrétienne dédouble le Paraclet en la double figure du Christ et de l'archange Michel, de même que le théologien shî'ite cité ci-dessus le dédouble en l'idée des deux épiphanies, celle du Prophète et celle de l'Imâm, de même, chez le Shaykh al-Ishrâq, le dédoublement s'opère entre le Christ et le Paraclet qui portera son nom et qui, selon le principal commentateur des « Temples de la Lumière », n'est autre que l'Imâm de la Résurrection.

Le second groupe de remarques concerne alors précisément la question : qui est cette « Suprême Épiphanie » dont le Shaykh al-Ishrâq ne précise les traits qu'en rappelant qu'il sera, lui aussi, appelé Christ, parce qu'il sera oint de la Lumière (c'est-à-dire, précise Dawwânî, oint de cette Lumière levante qui est l'élixir de la connaissance et de la puissance), et qu'il aura pour mission le *ta'wîl*, la révélation du pur sens spirituel de toutes les Lois religieuses ? Pour répondre à la question, nous avons ici le secours du principal commentateur du *Livre des Temples de la Lumière*, Jalâloddîn Dawwânî (ob. 907/1501-02), célèbre par ailleurs.

Pour comprendre sa pensée, il convient de bien se rappeler les notions fondamentales de la prophétologie shî'ite : il y a une prophétie (*nobowwat*) restreinte, particulière à chaque prophète, et il y a une prophétie universelle (*motlaqa*) dont Mohammad est le Sceau. Il y a la *walâyat* (la qualification des *Awliyâ*, les Amis de Dieu) universelle, dont le Ier Imâm est le Sceau, et il y a la *walâyat* particulière mohammadienne dont le XIIe Imâm est le Sceau. Cette *walâyat* est elle-même toujours définie comme étant « l'ésotérique de la prophétie » (*bâtin al-nobowwat*). Il y a ainsi le cycle de la prophétie, et il

20. Cf. *Khotbat al-Bayân*, cité in Ja'far Kashfî, *Tohfat*, p. 20 ; Ja'far b. Mansûr al-Yaman, *Kitâb al-kashf*, éd. R. Strothmann, p. 8.

y a le cycle de la *walâyat* qui lui succède. Nous verrons ci-dessous que, s'il y a deux manières d'entendre le début de celui-ci, il reste que le XIIe Imâm, le Mahdî, est bien le Sceau de la *walâyat* mohammadienne.

Dawwânî explique alors ceci : le Paraclet[21], dont il lit le nom translittéré en écriture arabe comme *Fâriqlîṭ*, est celui qui sépare, celui qui discrimine entre le vrai et le faux (il voit ainsi dans le début du mot, *fâriq*, le *nomen agentis* de la racine *frq)*, et cela n'est pas sans s'accorder avec l'aspect du Paraclet comme accusateur de ce monde, tel qu'on le signalait ci-dessus. Si le Paraclet est celui à qui « ensuite » incombe le *ta'wîl*, c'est parce que, si les réalités spirituelles ont été pleinement dévoilées au « Sceau des prophètes », celui-ci n'avait cependant à les proférer que sous leur forme exotérique. Il ne convenait ni à son temps ni à sa mission de prophète de les dépouiller de cette forme ; cela devait être l'œuvre de celui qui est le Paraclet et l'Épiphanie de la *walâyat* mohammadienne. On ne peut dire en termes plus clairs qu'il s'agit du Sceau de la *walâyat* mohammadienne, c'est-à-dire du XIIe Imâm. Certes, le Prophète avait dévoilé tout ce qu'il lui était licite de dévoiler, et c'est pourquoi il a pu être appelé le « Paraclet de l'ensemble des prophètes ». Il est cependant resté nécessairement, du fait même de la *nobowwat*, un certain nombre de voiles. « Lever ces voiles », cela ne peut être que l'œuvre de celui qui est l'Épiphanie de la *walâyat* mohammadienne, comme Sceau de cette *walâyat* qui est l'ésotérique de la prophétie.

Un autre commentateur du *Livre des Temples de la Lumière*, Ghiyâthoddîn Shîrâzî (ob. 940/1553 ou 949/1542)[22], principalement occupé de polémiquer contre Dawwânî, n'en parle pas moins du Paraclet comme de « celui en qui est la science du Livre, c'est-à-dire celui qui en connaît à la fois le *tafsîr* (l'exégèse littérale) et le *ta'wîl*, après que s'est achevée la mission des prophètes ». Ces derniers mots signifient

21. Cf. *Prolégomènes III*, pp. 43-44.
22. *Ibid.*, pp. 25 et 44.

clairement que l'Imâm est « celui en qui est la science du Livre », et que par conséquent le Paraclet n'est autre que l'Imâm.

Finalement donc, la suprême Forme épiphanique (*mazhar*) dont il est question ici, correspond parfaitement à la « seconde Épiphanie » que le Shaykh Nahâvandî nous a décrite comme étant celle de l'Imâm. On peut dire qu'avec Sohravardî les éléments de la « philosophie paraclétique » sont déjà en place. Qu'ils le soient grâce à l'œuvre de celui qui voulut ressusciter la théosophie des anciens Perses, c'est ce dont un élève de Mîr Dâmâd nous montrera ci-dessous tout le sens et la portée lointaine.

IV. Ḥaydar Âmolî (ob. post 787/1385)

Antérieurement, c'est chez Ḥaydar Âmolî que nous trouvons une page sur le Paraclet, d'autant plus significative qu'elle s'insère dans le contexte d'une discussion approfondie concernant la prophétologie et l'imâmologie. Sayyed Ḥaydar Âmolî (né à Âmol en 720/1320, et dont la dernière œuvre connue est datée de 787/1385) appartenait à une noble famille shî'ite du Tabarestan, province du Mazandéran, qui formait alors un État autonome sur les rives de la mer Caspienne. Notre Sayyed, jeune ministre de son prince, mena une vie assez mondaine jusqu'à l'âge de trente ans. Une profonde crise spirituelle le pousse alors à tout abandonner, et à se rendre en pèlerin soufi aux Lieux saints shî'ites de l'Iraq ; il y passe toute la seconde partie de sa vie, occupé à produire une œuvre immense. De cette œuvre, nous avons déjà pu reconstituer et publier une partie, grâce à l'amicale collaboration de M. Osman Yaḥya[23], et

23. Deux traités : « Somme des connaissances ésotériques » (*Jâmi' al-asrâr*) et « Traité de la connaissance de l'être » (*fî ma'rifat al-wojûd*) ont été publiés in : Sayyed Ḥaydar Âmolî, *La Philosophie shî'ite,* par H. Corbin et O. Yaḥya (Bibliothèque Iranienne, 16), Paris-Téhéran, 1969 (avec introduction en français). Voir également nos rapports sur les cours que nous lui avons consacrés, in *École pratique des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses, Annuaire* 1961-1962, pp. 75 ss. ; 1962-1963,

c'est grâce à cette œuvre que nous avons pu également reconstituer une autobiographie spirituelle particulièrement pathétique. Mon sentiment est que, plus elle sera connue, plus cette œuvre apparaîtra comme un monument et un moment essentiels dans le développement de la pensée shî'ite.

Ce que nous avons à en dire présentement, à très grands traits, c'est ceci. Ḥaydar Âmolî a voulu poser de nouveau sur leurs bases authentiques, qui sont pour lui les bases primitives, les relations du shî'isme et du soufisme. De la masse de textes qu'il met en œuvre, s'ensuit sa thèse que c'est le vrai soufi qui est le vrai shî'ite, et que réciproquement le shî'ite qui professe le shî'isme intégral, le *ẓâhir* et le *bâṭin*, la *sharî'at* et la *ḥaqîqat*, est *eo ipso* le vrai soufi. C'est cela même qui conduit notre auteur à l'approfondissement des concepts de *nobowwat* et de *walâyat*; son enseignement sur ce point a déjà la valeur d'une Somme. Mais, situation quelque peu dramatique pour un penseur, il se trouve sur un point essentiel en opposition radicale avec le maître qu'il vénère pardessus tout, Moḥyiddîn Ibn 'Arabî, un des plus grands théosophes mystiques de tous les temps, dont il contribua à rapatrier dans le shî'isme les doctrines qui manifestement en dérivaient. L'opposition se fait jour, à propos du cycle de la *nobowwat* et du cycle de la *walâyat*, quand il s'agit de définir *qui* est le Sceau de la *walâyat*. Pour Sayyed Ḥaydar, le Sceau de la *walâyat* est l'Imâmat mohammadien: le Sceau de la *walâyat* universelle est le Ier Imâm; le Sceau de la *walâyat* mohammadienne est le XIIe Imâm. Or, s'il est vrai que, malgré une vision en songe dont la portée toute personnelle fut exagérée tendancieusement par le commentateur Dâwûd Qayṣarî, Ibn 'Arabî reconnaît bien la précellence de ce rang à

pp. 72 ss.; 1963-1964, pp. 77 ss. Ses Prolégomènes (*moqaddamât*) à son vaste commentaire des *Foṣûs* d'Ibn 'Arabî, où Sayyed Ḥaydar développe en détail, concernant la prophétologie et l'imâmologie, une argumentation à laquelle nous ne pouvons que faire allusion ici, sont parus sous le titre: *le Textes des Textes*, publié avec une double introduction par Henry Corbin et Osman Yaḥya, (Bibliothèque Iranienne, 22); Paris-Téhéran, 1975. Cf. aussi *En Islam iranien...*, t. III, livre IV.

l'Imâm caché (qu'il aurait rencontré en 595 h.), il n'en reste pas moins qu'il fait de Jésus le Sceau de la *walâyat* universelle. Par là même, aux yeux d'un shî'ite, se trouve disloqué tout le schéma de la prophétologie et de l'imâmologie. Sayyed Ḥaydar ne pouvait donc faire aucune concession sur ce point, et c'est sur ce point que portera tout le poids de son argumentation : c'est l'Imâmat mohammadien qui, dans les deux personnes du Ier et du XIIe Imâm, est respectivement le Sceau de la *walâyat* universelle (manifestée depuis Seth, fils et *waṣî* d'Adam) et de la *walâyat* mohammadienne.

Tel est le contexte général dans lequel figure la mention du Paraclet, que notre auteur identifie expressément avec le XIIe Imâm, c'est-à-dire l'Imâm « attendu », celui que l'on appelle le Mahdî et qui est présentement « l'Imâm caché », rentré dans l'occultation (*ghaybat*), selon son hagiographie, à l'âge de cinq ans, le jour même du décès de son jeune père, l'Imâm Ḥasan al-'Askarî (260/874). C'est qu'en effet, lors de sa parousie, la mission du dernier Imâm n'est autre que celle du Paraclet : la révélation du sens spirituel caché des enseignements prophétiques, de l'ésotérique de toutes choses. Son avènement est celui de l'Esprit, du règne de l'herméneutique spirituelle (*ta'wîl*) succédant au règne de la Loi, et seul cet avènement peut révéler aux hommes le secret du *tawḥîd* ontologique (*tawḥîd wojûdî*).

Ici, ce sont les *akhbâr* mohammadiens qui s'entrecroisent avec la référence évangélique. Celle-ci vient immédiatement après la célèbre sentence, rapportée successivement par les IVe, Ve et VIe Imâms ('Alî ibn al-Ḥosayn, Moḥammad Bâqir, Ja'far Ṣâdiq), sentence dans laquelle le Prophète déclare : « S'il ne restait à ce monde qu'un seul jour [de durée], Dieu allongerait ce jour, jusqu'à ce que paraisse un homme de ma descendance : son nom sera mon nom, son surnom [*konya*] sera mon surnom ; il remplira la terre d'équité et de justice, comme elle aura été remplie jusque-là d'iniquité et de violence. » Ce jour que Dieu allonge jusqu'à cette parousie est donc le temps du présent cycle. Et Ḥaydar Âmolî poursuit sur sa lancée : « Et c'est à cela également que Jésus

fit allusion, lorsqu'il dit : "Nous vous apportons le *tanzîl*. Quant au *ta'wîl*, c'est le Paraclet [*al-Fâraqlîṭ*] qui vous l'apportera à la fin de ce temps." Or, le Paraclet dans leur langue [celle des chrétiens], c'est le Mahdî. Alors la pensée de notre Prophète est celle-ci : le Mahdî vous apportera l'herméneutique [*ta'wîl*] et la compréhension spirituelle [*taḥqîq*] du Qorân, de même que nous vous avons apporté la compréhension littérale [*tafsîr*] et la révélation de la lettre du Qorân [*tanzîl*], parce que le Qorân comporte un exotérique [*ẓâhir*] et un ésotérique [*bâṭin*], un *tafsîr* et un *ta'wîl*, du clair et de l'obscur, etc. Comme l'a dit le Prophète : "le Qorân a un sens littéral [*ẓâhir*] et un sens intérieur [*bâṭin*] ; à son tour, son sens intérieur a encore un sens intérieur ; ainsi de suite, jusqu'à sept sens intérieurs." Et comme le dit ce verset : Nul n'en connaît le *ta'wîl* hormis Dieu et les enracinés dans la connaissance (3 : 5)[24]. »

On aura remarqué que la référence au Paraclet n'est pas une citation littérale de l'Évangile de Jean, mais la consonance johannique en est facilement reconnaissable. Aussi bien correspond-elle à l'une des formes de citation que nous avons rencontrées précédemment. Il reste, et c'est le point capital, que la référence évangélique est appelée à l'appui de la sentence du Prophète affirmant que le Qorân a un sens, voire plusieurs sens ésotériques. Et Ḥaydar Âmoli poursuit en disant : « Tout cela [c'est-à-dire le *ta'wîl*, l'ésotérique] n'est rien d'autre que la connaissance du *tawḥîd* ontologique, de ses modalités et de ses secrets, de même que l'exotérique n'est rien d'autre que la connaissance du *tawḥîd* théologique [*olûhî*]. Celui-ci se rattache aux prophètes, de même que le premier se rattache aux Amis de Dieu [*Awliyâ*, au sens propre les saints Imâms]. » Ce que marque par excellence l'avènement de l'Imâm-Paraclet, c'est donc la révélation plénière du *tawḥîd* ontologique, dont Ḥaydar Âmolî expose et professe la métaphysique en toute fidélité à l'enseignement d'Ibn 'Arabî.

24. Voir *jâmi' al-asrâr*, § 205, pp. 103-104 de notre édition.

V. Ibn Abî Jomhûr Aḥsâ'î (ob. post 901/1495)

Ibn Abî Jomhûr est un autre grand interprète shî'ite d'Ibn 'Arabî[25]. De nouveau, nous trouvons la mention du Paraclet au cœur d'un contexte particulièrement abstrus concernant la prophétologie. Ḥaydar Âmolî et Ibn Abî Jomhûr sont parfaitement d'accord avec tous les théosophes shî'ites pour reconnaître que, dans la personne de Moḥammad, la *walâyat* est la source et la présupposition de la *nobowwat* ou mission prophétique, et pour affirmer la précellence de la *walâyat* sur la *nobowwat*. De son côté, Sayyed Ḥaydar, en insistant sur le double aspect de la Réalité mohammadienne métaphysique *(Ḥaqîqat Moḥammadîya)*, aspect de la *nobowwat* manifesté en la personne du Prophète, aspect de la *walâyat* manifesté en la personne de l'Imâm, pose que Moḥammad est le Sceau de la prophétie, tandis que l'Imâm est le Sceau de la *walâyat*. Cependant, étant donné que la *walâyat* du Prophète est non seulement l'assise de sa mission prophétique, mais aussi la source dont dérive la *walâyat* même, on peut également dire que Moḥammad est à la fois le Sceau de la *nobowwat* universelle et le Sceau de la *walâyat* universelle. Et c'est précisément ce que souligne Ibn Abî Jomhûr. Il sait qu'on lui objectera : comment est-ce possible, puisque l'on postule qu'il existe des *Awliyâ* postérieurement au Prophète ? La réponse est toute prête : certes, quand il s'agit de la *walâyat* particulière *(khâṣṣa)* qui est l'Imâmat mohammadien, lequel a en lui sa source, le Sceau en est bien le dernier Imâm, l'Imâm-Mahdî, qui en conséquence est désigné comme le « Sceau du Sceau » *(Khâtim al-Khâtim)*. La question est alors celle-ci : quel est exactement le rapport entre l'un et l'autre ? Ce que l'on nous en dit permet d'y discerner un rapport analogue à celui qui, dans le zoroastrisme, unit à Zoroastre le dernier Saoshyant. Nous y discernerons un thème qui est comme une constante de la pensée iranienne, et c'est

25. Sur ce penseur shî'ite, voir *Rayḥânat*, vol. VI, p. 215, n° 389. Pour tout ce qui suit, cf. l'ouvrage d'Ibn Abî Jomhûr, *Kitâb al-Mojlî*, Téhéran 1324 h.l., pp.306-308.

ce thème qui *eo ipso* postule l'idée d'un *temps cyclique*.

L'idée de ce cycle a été formulée déjà bien antérieurement dans le shî'isme. Elle l'a été dans la théosophie ismaélienne, notamment par le philosophe iranien Nâṣir-e Khosraw (XIᵉ siècle), et elle l'a été, dans la théosophie du shî'isme duodécimain, par Ḥaydar Âmolî. C'est l'idée même de l'*hexaêmeron* mystique : les six jours de la création du *hiérocosmos* ou univers des religions, correspondant aux six grands prophètes. La première *sharî'at,* celle d'Adam, fut la *sharî'at* inaugurale (*fâtiḥa*). La sixième, celle de Moḥammad, est la *sharî'at* terminale, celle qui est le Sceau (*khâtima*). Chacune successivement ayant abrogé la précédente, la situation terminale du Sceau reconduit à la situation inaugurale[26]. En révoluant, le temps est ramené à son point initial, point initial dont prit son départ et auquel est ramené le temps ou cycle de la prophétie, et dont prend alors son départ le temps ou cycle de la *walâyat.* C'est en ce sens qu'Ibn Abî Jomhûr comprend la sentence du Prophète déclarant : « Moi et l'Heure [c'est-à-dire la résurrection], nous sommes comme ces deux [doigts de la main : l'index et le médius]. » « Cela, dit notre auteur, parce que la fin de son temps est à la fois le début de son lever et du lever de l'Heure [*qiyâm al-sâ'at*]. » Il y a donc ici quelque chose qui redouble le thème du *Verus Propheta* de la prophétologie judéo-chrétienne primitive. Arrivé au « lieu de son repos », à la « fin de son temps » qui est le temps de la prophétie, ici le *Verus Propheta* de nouveau « se lève », mais cette fois en la personne du dernier Imâm. Ce lever correspond donc à la « seconde Épiphanie » dont parlait le Shaykh Nahâvandî. L'épiphanie ou parousie du dernier Imâm marque le « revirement » du temps de la prophétie en temps de la *walâyat.* Ce qui, en termes de relation personnelle, s'exprime dans le fait que le dernier Imâm est le

26. Cf. Ḥaydar Âmolî, *Jâmi' al-asrâr,* § 471, p. 240 ; Nâṣir-e Khosraw, *Jâmi' al-Ḥikmatayn* (Bibliothèque Iranienne, 3), notre « Étude préliminaire », pp. 124 ss.

dernier rejeton de la postérité du dernier prophète ; il porte le même nom et la même *konya*. Mais il est le *Qâ'im al-Qiyâmat*, l'Imâm de la Résurrection.

Par conséquent, jusqu'au lever de ce nouveau cycle, dure le temps de la prophétie dont nous pouvons dire, en accord avec la sentence citée précédemment, qu'il est le sixième jour de l'*hexaêmeron* que Dieu « allonge » autant qu'il est nécessaire, jusqu'à ce que paraisse le *Qâ'im*, l'Imâm de la Résurrection, qui est le « sceau des *Awliyâ* » mohammadiens. Or, son lever, sa Manifestation, marquant le revirement du temps de la prophétie en temps de la *walâyat*, c'est essentiellement la manifestation de la *sharî'at* mohammadienne en sa *ḥaqîqat*, sa vérité spirituelle, métaphysique. Et c'est pourquoi, là même, Ibn Abî Jomhûr cite à son tour la sentence qui, sans être une citation littérale, est en parfaite consonance johannique : « Jésus a dit : Nous vous apportons le *tanzîl*. Quant au *ta'wîl*, c'est le Paraclet [*al-Fâraqlîṭ*] qui vous l'apportera, faisant ainsi allusion à Moḥammad ibn al-Ḥasan, *Ṣâḥib al-zamân* [l'Imâm de ce temps, le XIIe Imâm] comme étant le Mahdî, parce que le Paraclet, c'est, dans leur langue [celle des chrétiens], Moḥammad [le « Glorifié »] l'Attendu [*montaẓar*] [27]. » C'est aussi nettement dit que chez Ḥaydar Âmolî : Jésus, en annonçant le Paraclet, annonçait la parousie du XIIe Imâm.

Pour bien faire comprendre ce qu'il veut dire, Ibn Abî Jomhûr se réfère alors à un autre célèbre commentateur iranien d'Ibn 'Arabî, Kamâloddîn 'Abdorrazzâq Kâshânî (ob. 730 ou 735/1334-35), à qui l'on doit, entre autres, un grand commentaire gnostique du Qorân [28]. Expliquant le sens des mystérieuses lettres qui sont mises en armature à la deuxième sourate, à savoir *alif, lâm, mîm*, Kâshânî explique : « L'*alif* réfère au Soi divin [*Dhât Allâh*] qui

27. *Kitâb al-Mojlî*, p. 308.

28. Sur ce commentateur, voir *Rayḥânat*, vol. III, p. 348, n° 541. Le passage auquel réfère implicitement Ibn Abî Jomhûr se trouve dans les *Ta'wîlât al-Qorân*. Cet ouvrage a été publié au Caire, indûment attribué à Ibn 'Arabî : *Tafsir al-Shaykh al-Akbar Moḥyîddin Ibn 'Arabî*, le Caire *1317 ;* voir les pages 5-6.

est l'*initium* de l'être [*awwal al-wojûd*]. La lettre *lâm* réfère à l'Intelligence agente appelée Gabriel [comme ange de la Connaissance et de la Révélation] : elle est le milieu ou centre [*awsaṭ*] de l'être, qui reçoit l'épanchement du Principe et le déverse jusqu'au dernier échelon de l'être. La lettre *mîm* réfère à Moḥammad qui est le terme de l'être et par qui s'achève le cycle de l'être [*dâ'irat al-wojûd*], l'être rejoignant alors *l'initium* de son cycle. » Le cycle est complet : le « grand Livre de l'être » (*al-Kitâb al-kabîr*) est alors achevé. C'est lui que désigne le sigle *ALM (alif, lâm, mîm)*, comme le Livre qui est « l'objet de la promesse » (*al-maw'ûd*). De quelle promesse ? « Celle qu'ont répétée les prophètes et que finalement Jésus a formulée en disant : Nous vous apportons le *tanzîl*. Quant au *ta'wîl*, c'est le Mahdî qui vous l'apportera[29]. » C'est la même sentence à consonance johannique que nous avons déjà rencontrée chez nos philosophes, avec cette seule différence que le nom du Paraclet est remplacé ici par celui du Madhî. L'identification était d'ores et déjà acquise. De plus, il est souligné ici que la mission révélatrice du Paraclet concerne la totalité du « grand Livre de l'être ».

Et que ce Livre soit « l'objet de la promesse », déclare Ibn Abî Jomhûr paraphrasant Kamâl Kâshânî, c'est parce que son achèvement se produit avec l'avènement même du Mahdî-Paraclet, et que personne, hormis celui-ci, n'est en mesure de le lire tel qu'il est, c'est-à-dire d'en apporter le *ta'wîl*, d'en révéler la vérité spirituelle et métaphysique, la *ḥaqîqat*. C'est pourquoi finalement la personne du Mahdî-Paraclet s'exhausse à un rang métaphysique, son rôle est à la mesure d'une fonction cosmique : il est le pôle (*qoṭb*). « Sa position à la fois terminale et inaugurale fait de lui en vérité le Sceau de la *walâyat*, de la *nobowwat* et de la *risâlat*, le Sceau des mondes des Horizons et des Âmes [*Âfâq* et *Anfos*], le Sceau du Qorân, de la

29. *Ibid.*, p. 6 ; *al-Mojlî*, p. 308. Nous ne pouvons insister ici sur le sens ésotérique du livre du *Jafr* et du livre de la *Jâmi'a* auxquels font allusion nos deux auteurs.

Loi divine, de l'Islam et de la religion, parce que tout est suspendu à lui, de par l'ordre divin, ne subsiste que par lui, puisqu'il est le pôle, et que l'être ne subsiste et ne persiste que par le *pôle*, de même que la meule du moulin ne sert et ne tourne que grâce à son axe de révolution[30]. »

Il est permis de conclure que c'est l'idée du temps cyclique, du revirement du temps de la prophétie en temps de l'initiation (*walâyat*), qui nous fait comprendre comme étant une nécessité organique de structure, le transfert de la qualification de Paraclet, de la personne du Prophète à celle du XIIe Imâm. Au point terminal d'un cycle qui est simultanément le point initial d'un nouveau cycle, le Prophète et l'Imâm-Paraclet sont présents l'un par l'autre, portant le même nom, le second étant comme le premier Moḥammad *redivivus*. Ce point marque le passage de Moḥammad *al-nabî* (le prophète) à Moḥammad *al-Qâ'im* (le résurrecteur). Passage déjà virtuellement accompli, certes, tout au long de la période mohammadienne, période dernière du temps de la prophétie, et c'est là, sans aucun doute, le sens profond de l'occultation (*ghaybat*) du XIIe Imâm aussi bien pour la philosophie que pour la spiritualité shî'ite. Car le XIIe Imâm n'est pas seulement à venir : déjà dans le passé il a fait une brève irruption dans notre temps. Qu'il soit présentement l'Imâm *caché* et l'Imâm de ce temps (*ṣâḥib al-zamân*), cela veut dire qu'au cours même du temps de la *sharî'at* du dernier prophète, a déjà commencé le temps de la *walâyat* et de l'initiation au pur sens spirituel. Et c'est d'une extrême importance pour nous faire comprendre que la succession des deux cycles n'est point à entendre en un sens chronologique, mais à la façon d'une projection symbolique. C'est un point essentiel que l'œuvre de Ja'far Kashfî nous aidera plus loin à préciser.

30. *Al-Mojlî*, p. 308.

VI. Qoṭboddîn Ashkevarî (ob. circa 1075/1664-65)

Nous suggérions ci-dessus une analogie de rapports, d'une part entre Moḥammad le prophète et Moḥammad l'Imâm-Paraclet issu de sa descendance, et d'autre part entre Zoroastre et le dernier Saoshyant ou « Sauveur ». Cette analogie de rapports nous est en effet suggérée par une autre « reconnaissance » qui se trouve formulée dans l'œuvre de l'un des plus célèbres élèves du philosophe Mîr Dâmâd (ob. 1041/1631-32), le philosophe dont le nom domine tout ce que nous groupons, aux XVIe et XVIIe siècles, sous le titre d'« École d'Ispahan ». Cet élève, Qoṭboddîn Ashkevarî[31], est l'auteur, entre autres, d'un vaste ouvrage qu'il intitule *Maḥbûd al-Qolûb* (quelque chose comme « Ce qui fait l'enchantement des consciences »), et qui contient en trois livres un vaste ensemble de monographies sur les philosophes antérieurs à l'Islam, puis sur les philosophes de l'Islam sunnite, enfin sur les philosophes et spirituels de l'Islam shî'ite[32]. Le Livre Ier contient tout un chapitre

31. Sur Qoṭboddîn Moḥammad ibn 'Alî ibn 'Abdol-Wahhâb Sharîf Daylamî Lâhîjî Ashkevarî, cf. *Rayḥânat* vol. IV, p. 310, n° 482, de même que l'introduction à son *Tafsîr* qorânique publié sous le titre de *Tafsîr Sharîf Lâhîjî*, Téhéran 1340 h.s., vol. I, pp. 5 ss. Voir aussi, bien entendu, le chapitre final du grand ouvrage cité ci-après et contenant son autobiographie, ainsi que nos Confessions extatiques de Mîr Dâmâd, maître de théologie à Ispahan in *Mélanges Massignon*, vol. I, Damas, 1956, puisque c'est Qoṭboddîn qui nous mit sur la voie de cette recherche. Voir aussi *En Islam iranien...*, t. IV.

32. Nous croyons savoir que l'impression de l'ouvrage intégral est en cours pour les publications de l'Université de Téhéran. L'édition lithographiée de Shîrâz (s.d.) ne contient que l'introduction et le livre I. L'auteur indique lui-même au début le plan de son grand ouvrage. Prolégomènes : Sur l'essence de la philosophie (*falsafa*). Livre I : Sur les sages (*ḥokamâ*) de la Grèce, de la Perse et de l'Inde, jusqu'à l'Islam. Livre II : Sur ceux qui ont fait profession de philosophie (*motâfalasifîn*), sur les théologiens du *Kalâm* et les grands spirituels (*mashâyekh*) en Islam sunnite. Livre III : Sur les saints Imâms, les penseurs et les grands spirituels en Islam shî'ite, jusqu'à Mîr Dâmâd, le maître de l'auteur. Conclusion (*khâtima*) : autobiographie de l'auteur. Le chapitre sur Zoroastre représente, bien entendu, la tradition tardive transfé-

assez développé sur Zoroastre, où nous relevons plusieurs références au livre de la *Théosophie orientale* (*Hikmat al-Ishrâq*) de Sohravardî. Et c'est ce long chapitre que l'élève de Mîr Dâmâd conclut par une citation qui le conduit à reconnaître sous les traits du *Saoshyant* ou Sauveur eschatologique zoroastrien, les traits du XII[e] Imâm des shî'ites.

Le chapitre se termine en effet par la citation suivante : « Et parmi ce qu'a annoncé le sage Zoroastre dans le Zend-Avesta [*Kitâb al-Zend-Avestâ*] il y a ceci : il paraîtra à la fin des temps un homme dont le nom sera *Astdîrîkâ* [*sic ;* il suffit de modifier deux lettres, souvent confondues dans la graphie courante, pour obtenir la leçon correcte *Astvat-ereta* [33]], et dont la signification est : "l'Homme sage qui donnera au monde la parure de la religion et de la justice". D'autre part, apparaîtra en son temps *Patyâra*. Alors la calamité surviendra sous son règne, et son pouvoir aura une durée de vingt années. Après cela, Astvat-ereta se manifestera aux habitants de ce monde ; il fera revivre la justice et fera mourir la tyrannie. Il ramènera les institutions corrompues à leurs dispositions primitives. Les rois lui obéiront. Les choses lui seront faciles. Il fera triompher la religion vraie. En son temps régneront la confiance et la quiétude. Les séditions se seront apaisées. Les souffrances auront pris fin [34]. »

Cette longue citation est extraite de Shahrastânî [35],

rant en Azerbaïdjan les données primitives. Malgré les déformations graphiques, les identifications n'offrent pas de difficulté. Le Shaykh al-Ishrâq, Sohravardî, y est cité comme le « résurrecteur des institutions de l'Orient » (*Mohyî marâsim al-Ishrâq*), le mot « institutions » s'entendant ici dans un sens analogue à celui des « Institutions théologiques » de Proclus.

33. Il faut lire un *wâw* au lieu du *dâl ;* un *tâ* empathique au lieu du *kâf-alif ;* ce sont des confusions graphiques banales. Les points du premier *Yâ* doivent passer au-dessus de la ligne, pour donner le *tâ* simple.

34. Lith. Shîrâz, p. 144.

35. Shahrastânî, *Kitâb al-milal,* lith. Téhéran 1288 h.l. (cf. édition Cureton, p. 180) donne pour le nom du Saoshyant la graphie *Oshîdar-bka,* sous laquelle on peut lire facilement *Hôshîdar-mâ(h).* En pehlevi, les noms des trois Saoshyant

mais ce qui ne l'est pas, c'est l'appréciation personnelle qu'exprime ensuite Qoṭboddîn Ashkevarî : « Tout se passe, écrit-il, comme si (*ka'anna-ho*) le sage Zoroastre annonçait ainsi l'existence de Mawlânâ *Ṣâḥib al-amr* (c'est-à-dire le XIIe Imâm présentement caché) et son apparition à la fin de ce temps. Car les qualifications qu'il mentionne comme devant être celles de cet homme sont précisément celles qui sont citées dans les *ḥadîth* et les *riwâyât* (comme devant être celles de l'Imâm attendu). Quant à *Patyâra,* c'est une métonymie pour al-Dajjâl [36]. »

La tâche d'expliciter ce que Qoṭboddîn ne fait qu'indiquer exigerait un inventaire détaillé des *ḥadîth* concernant le XIIe Imâm, établi en fonction de ce que la tradition zoroastrienne, ancienne et tardive, nous apprend concernant le Saoshyant eschatologique. Ce pourra être une tâche de l'avenir. Pour le moment nous nous contenterons des remarques suivantes.

L'eschatologie zoroastrienne connaît une série de trois héros eschatologiques ou Sauveurs, respectivement dénommés : Hôshêtar, Hôshêtar-mâh et Astvatereta. Nous admettrons avec M. Nyberg que cette triade représente un développement spéculatif tardif de la littérature pehlevie, tandis que les anciens textes ne connaissent que le personnage de Astvatereta. Il est appelé *Saoshyant,* parce qu'il apportera

eschatologiques successifs sont : Hôshêtar, Hôshêtar-mâh, Astvatereta. Ce dernier, comme l'a souligné H.-S. Nyberg, est en fait le Saoshyant proprement dit, les deux premiers n'étant que ses précurseurs (cf. H.-S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran,* Leipzig, 1938, p. 30). La tradition manuscrite que suit Qoṭboddîn est donc préférable, puisqu'elle réfère à Astvat-ereta.

36. Lith. Shîrâz, *ibid. Patyâra,* c'est le pehlevi *patyârak* ou *pityârak,* l'avestique *paityâra* (cf. *Vîdêvdât* I, I ss.). C'est le nom qui désigne en général chaque contre-création d'Ahriman ; il connote donc essentiellement le sens d'adversaire, antagoniste des puissances de Lumière (cf. H.-S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi,* II. *Glossar,* s.v. ; A. V. W. Jackson, *Zoroastrian studies,* p. 76). Quant à Dajjâl le borgne, c'est aussi un personnage eschatologique surgissant de l'Enfer (*Sijjîn*) ; cf. *Safînat Biḥâr al-Anwâr* I, pp. 429-430. C'est avec Sofyânî un des « signes » de la parousie de l'Imâm caché. La désignation de *patyâra* s'applique parfaitement à sa personne et à son rôle.

le salut (*savah*) à toute la création manifestée, c'est-à-dire matérielle, et cela parce que, étant lui-même à la fois corporel (*astvat*) et investi de l'Esprit de Vie, il aura pour tâche de créer de nouveau une immortalité corporelle (cf. Yasht 13: 129)[37]. De même le XIIe Imâm est l'Imâm préparant la Résurrection (*Qâ'im al-Qiyâmat*), laquelle changera les conditions d'existence des corps matériels. Astvat-ereta paraît à la fin du XIIe millénaire de l'*Aiôn*. De même, selon le célèbre *hadîth* des « Douze Voiles de lumière » typifiant les millénaires et dans lesquels séjourne la « Lumière mohammadique » (*Nûr mohammadî*) pour sa descente en ce monde, le XIIe Imâm est le douzième millénaire. Astvat-ereta est issu de la semence mystique de Zoroastre conservée dans les eaux du lac Kansaoya et gardée par une légion de Fravartis, jusqu'à ce qu'une jeune fille, Eredat-fedhri, entre dans les eaux du lac pour s'y baigner et soit fécondée par elles. De même le XIIe Imâm est issu de la « Lumière mohammadique » transmise d'abord de prophète en prophète, puis d'Imâm en Imâm comme lumière de la *walâyat*, et les circonstances de sa naissance sont entourées d'une *aura* mystique. Astvat-ereta est la réapparition de Zoroastre, de même que Mohammad al-Qâ'im est la réapparition de Mohammad al-Nabî (sans qu'il y ait lieu de parler ici de « réincarnation »). Dans toute la mesure où Zoroastre peut être lui-même considéré comme une résurgence de l'Homme primordial, et est appelé à restaurer l'Ordre saint dans le monde en prêchant la doctrine de la Lumière d'Ohrmazd, Astvat-ereta est alors le sommet et l'accomplissement de l'espèce humaine. De même, avec le XIIe Imâm, se parachèvent la croissance et la Manifestation de l'Homme parfait (*al-Insân al-kâmil*, *Ἄνθρωπος τέλειος*).

Les mises en parallèle pourraient se prolonger, inclure peut-être les personnages féminins : d'une part, la vierge eschatologique, Eredat-fedhri, dont le nom deviendra Vispa-taurvairi, *Omnivictrix*, puisqu'elle est la mère de celui qui triomphera de l'hostilité des démons et des hommes ; d'autre part, la

37. Cf. H.-S. Nyberg, *Religionen*, pp. 30, 214, 306.

princesse byzantine Narkès, initiée en songe à l'Islam par Fâṭima, et mère prédestinée du XII[e] Imâm dont la naissance nous est présentée par une hagiographie aux traits docétistes.

L'important pour la présente recherche est essentiellement ceci : nous avons vu des théologiens shî'ites reconnaître dans le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean, la personne du XII[e] Imâm telle que le rôle en est traditionnellement décrit par les *ḥadîth* shî'ites. Nous venons de voir un autre théologien shî'ite proposer de reconnaître, dans le Saoshyant zoroastrien, la figure du XII[e] Imâm, *pôle* de la foi shî'ite. Deux quantités égales à une troisième étant égales entre elles, on peut dire que la philosophie iranienne s'est ainsi proposée à elle-même dans cette triade : Soashyant, XII[e] Imâm, Paraclet, la contemplation d'une même figure, annonciatrice de la même espérance à l'horizon de son historiosophie prophétique. Héritage abrahamique et héritage de la Perse zoroastrienne se trouvent ainsi réunis pour composer l'*aura* du héros eschatologique par excellence. Cela permet également de dire que l'inspiration de la philosophie iranienne est celle d'une « philosophie paraclétique » rejoignant les courants spirituels qui, en Occident, se dirigèrent dans le même sens.

VII. Ja'far Kashfî (ob. 1267/1850-51) et la philosophie paraclétique

Nous en trouvons un exemple frappant chez Sayyed Ja'far Kashfî, un grand philosophe et théosophe du siècle dernier, dont le nom n'a guère encore pénétré en Occident, mais sur l'œuvre duquel nous nous proposons de revenir longuement ailleurs[38]. Dans son principal ouvrage, rédigé en

38. Sur Sayyed Ja'far ibn Abî Isḥaq Mawsawî 'Alavî Dârâbî (c'est-à-dire né à Dârâbgard, dans le Fârs) Borujardî (quant à la résidence à demeure) Kashfî (quant à la réputation), un des plus

persan[39], nous voyons se systématiser une cosmogonie et une métaphysique imâmites, prenant pour axe l'opposition entre la Lumière et les Ténèbres, et ordonnant une historiosophie en trois périodes correspondant exactement à celles de la théosophie mazdéenne, à savoir : création (*khalq* = *bundahišn*), mélange (*khalṭ* = *gumečišn*), séparation (*farq* = *vičarišn*). Finalement le rôle du XIIe Imâm, lors de sa parousie, est bien le même que celui des héros eschatologiques zoroastriens : séparer la Lumière des Ténèbres, reconduire le monde de la Lumière à sa primitive pureté sans mélange. Bien qu'ici ni le nom du Saoshyant ni le nom du Paraclet ne soient expressément prononcés, le XIIe Imâm assume la fonction de l'un et de l'autre. Du même coup aussi, nous nous trouvons en présence d'une interprétation du dualisme qui surmonte celui-ci sans rien devoir à un zervânisme ou à un néo-zervânisme, comme chez les Gayômartiens ou dans la gnose ismaélienne. L'ensemble du système s'appuie sur des textes shî'ites traditionnels, essentiellement ceux du « Livre de l'Intelligence » du *Kâfi* de Kolaynî, et sur certains prônes gnostiques attribués au Ier Imâm, notamment le célèbre et difficile « Prône entre les deux golfes » (*khoṭbat taṭanjîya* = *khalîjîya*)[40].

De leur enseignement Ja'far Kashfî développe une métaphysique que je ne puis naturellement retracer ici qu'à très grands traits, à peine un résumé. L'Essence divine est inconnaissable en soi, parce qu'elle est Une et simple (les attributs divins étant identiques à cette Essence), et que partant, elle n'a pas de contraire. Or, la cognoscibilité de quelque chose que ce soit présuppose la manifestation et la cognoscibilité de son contraire. L'opposition de

brillants docteurs imâmites du XIIIe s.h., cf. *Rayḥânat*, vol. III, p. 366, n° 568. Voir aussi notre rapport in *Annuaire...*, 1970-1971, pp. 220 ss.

39. C'est l'ouvrage intitulé *Toḥfat al-Molûk*, Téhéran 1276 h.l. Son œuvre comporte, en outre, une dizaine de traités inédits sur lesquels nous reviendrons longuement ailleurs.

40. Cf. Kolaynî, le *Kitâb al-Oṣul mina'l-Kâfî*, le *Kitâb al-'Aql*, *ḥadîth* I et XIV. Sur le prône intitulé *al-khoṭbat al-taṭanjîya*, cf. notre rapport in *Annuaire...*, 1969-1970, pp. 235 ss.

contrariété comporte, il est vrai, une échelle de degrés, depuis la simple complémentarité des deux termes d'un couple, jusqu'à l'antagonisme de deux termes dont l'un n'est point pensable en l'absence de l'autre. Ce qu'il y a de connaissable dans l'Essence divine le devient de par la première Théophanie qui est l'Intelligence (*'Aql,* le *Noûs* ou le *Logos*), le Premier-Créé qui est toute Lumière et qui est désigné aussi comme l'Esprit saint mohammadique (*Rûḥ moḥammadî*), la *Ḥaqîqat moḥammadîya* constituée de deux Faces : l'une tournée vers les créatures, qui est la Face exotérique et celle de la prophétie (*nobowwat*), l'autre tournée vers le Principe divin, qui est la Face ésotérique et celle de la *walâyat* ou de l'Imâmat. C'est la manifestation de cette Intelligence-Lumière qui *eo ipso* entraîne la manifestation de son contraire, la Ténèbre, l'Ignorance (*Jahl,* l'agnosie), et c'est pourquoi *eo ipso* elle est connaissable, et c'est de par elle que Dieu est connaissable : elle est celle qui, en manifestant les Attributs, les fait se manifester dans leur opposition : attributs de Grâce (*jamâl*) et attributs de Rigueur (*jalâl*). Ici Sayyed Ja'far prend toutes les précautions contre les malentendus visant le dualisme de *'Aql* et *Jahl.* Il cite l'exemple du soleil : avant que le soleil se lève, on ne sait même pas qu'il y a là un mur, par exemple, dans les ténèbres de la nuit. Lorsque le soleil se lève, *eo ipso* le mur donne de l'ombre ; mais cette ombre n'est pas l'« ombre du soleil ». Ni le soleil ni aucun être de lumière n'ont une ombre. C'est bien l'ombre du mur. L'Ignorance n'est pas l'ombre *de* l'Intelligence ; elle est l'*Autre* que contraint à se révéler la manifestation de l'Intelligence.

Donc on ne pourra pas dire ici qu'Intelligence et Ignorance, *'Aql* et *Jahl,* procèdent d'un même principe au sens où l'entend le zervânisme, ou comme dans le cas du troisième Ange dans le plérôme de la gnose ismaélienne. Il n'y a même pas non plus à parler de deux Auteurs. La création et manifestation de l'ombre découlent *per consequentiam* de la création et manifestation de la Lumière. La Lumière luit dans les Ténèbres, et les Ténèbres ne la reçoivent pas, mais précisément se montrent comme Ténèbres.

Même situation que celle décrite dans le « Prône entre les deux golfes ». C'est la manifestation de l'Imâm cosmogonique qui, de par elle-même, fait se produire la manifestation des mondes de Lumière « chiffrés » par les lettres de l'alphabet arabe, et des mondes de Ténèbres « chiffrés » par les mêmes lettres renversées. Non pas que Lumière et Ténèbres aient leur origine en la personne de l'Imâm (comme en un nouveau Zervân). C'est dans le cœur et dans la décision des hommes que sont Lumière et Ténèbres, et c'est leur accueil et réponse à l'épiphanie de l'Imâm qui les manifeste comme êtres de Lumière ou êtres de Ténèbres, enfants de la Miséricorde ou enfants du Courroux. Les mêmes Attributs divins apparaîtront aux uns comme attributs de Grâce, aux autres comme attributs de Rigueur.

Cette dramaturgie prend son origine dans le double impératif initial que mentionnent les *hadîth* évoqués ci-dessus, double impératif s'adressant à la première hypostase ou Intelligence, et par contre-coup à son Antagoniste, l'Esprit d'ignorance et de ténèbres. Premier impératif : « Détourne-toi, tourne le dos » (c'est le *wajh idbârî* de l'Intelligence). Second impératif : « Montre le visage, tourne-toi » (c'est le *wajh iqbâlî* de l'Intelligence). Au premier impératif correspond l'orientation de l'Intelligence vers les créatures, sa « descente » à travers ses mondes de Lumière. Au second impératif correspond la « conversion », le retour de l'Intelligence « se retournant » vers son Principe, effectuant sa réascension. Le même ordre donné à Ignorance (*Jahl*) produit l'effet *a contrario* : chez elle, chaque mouvement de *conversion* vers les créatures puis vers son principe n'est qu'un même état d'*aversion* à l'égard du Principe divin (*ibdâr 'an al-Haqq*). À l'épopée de l'Intelligence descendant de monde en monde de Lumière, univers typifiés par les figures du verset de la Lumière (24 : 35, l'Arbre béni, la Lampe, le Verre, la Niche aux Lumières, les humains de la lignée d'Intelligence), s'oppose symétriquement la contre-épopée de l'Ignorance-Ténèbre, se répandant à travers ses mondes typifiés par les figures du verset des Ténèbres (24 : 40, la Mer abyssale, les Ténèbres des flots, des flots recouvrant les flots, des

sept Terres, des humains de la lignée d'Ignorance). Les graphies qui, dans les diagrammes, désignent ces derniers, sont dans le sens inverse de la page ; on pourrait parler d'une « philosophie des antipodes ».

L'impératif de la « descente » s'adresse chez l'Intelligence à sa Face exotérique, tournée *ad extra* vers les créatures ; c'est la Face de la prophétie et de la mission prophétique (*nobowwat*). L'impératif du « retour » s'adresse à sa Face ésotérique qui est celle de la *walâyat* ou de l'Imâmat, tournée vers le Principe. À l'orientation de la Face exotérique vers les créatures correspond le « temps de la prophétie » (*zamân-e nobowwat*) et de la Loi (*sharî'at*). A l'orientation de la Face ésotérique vers le Principe divin correspond le « temps de la *walâyat* » et de la vérité spirituelle (*haqîqat*).

Avec ces quelques notions esquissées à grands traits, se trouve mis en place le minimum du matériel conceptuel nécessaire pour comprendre le dénouement du drame de la cosmogonie chez Ja'far Kashfî, la manière dont il conçoit le rôle du XIIe Imâm, et comprendre aussi comment à travers son œuvre la métaphysique shî'ite rejoint une *historiosophie* dont l'idée s'est imposée, en Occident, dès le XIIe siècle et est demeurée active jusqu'à nos jours.

Ja'far Kashfî excelle à représenter en « diagrammes » le rapport des entités et des forces métaphysiques que son système met en jeu (un art diagrammatique à la fois abstrait, puisqu'il ne représente pas réellement les figures, et tout de même figuratif, puisque figurant des rapports réels et garantissant, en quelque sorte, l'« objectivité » de la topographie des mondes spirituels). La Face exotérique d'Intelligence tournée vers les créatures est typifiée par un arc de cercle tourné vers l'en bas, lequel est l'arc de cercle de la prophétie. La Face ésotérique d'Ignorance descendant à travers ses mondes est typifiée par un arc de cercle tourné vers l'en haut (mais teinté de noir et portant des indications graphiques à l'inverse du sens de la page, pour suggérer qu'Ignorance, elle aussi, « descend » depuis son Principe). À la limite les deux arcs de cercle se raccordent l'un à l'autre, pour dessiner une surface circulaire qui représente le

monde de l'Homme, c'est-à-dire le monde du mélange (*khalt-gumečišn*). Faire cesser ce mélange, c'est opérer la révolution des deux arcs de cercle qui désormais « se tournent le dos ». La Face prophétique et exotérique de l'Intelligence tournée vers les créatures se « retourne » en la Face ésotérique et imâmique de l'Intelligence tournée vers le Principe divin (arc de cercle tourné vers l'en haut). L'arc de cercle d'Ignorance se « retourne » vers son Principe abyssal (arc de cercle tourné vers l'en bas et entièrement teinté de noir). Il ne peut s'agir ni d'intégration ni de sublimation. La Lumière retourne à la lumière ; les Ténèbres retournent aux ténèbres.

Et cette séparation (*farq* = *vičarišn*) est l'œuvre du XIIe Imâm ; elle *est* le temps de sa parousie (*zamân-e ẓohûr*), le temps de la manifestation et du triomphe de l'Intelligence ou Esprit saint mohammadique quant à sa Face ésotérique, laquelle est le niveau de la *walâyat ;* celle-ci est l'« Esprit de cet Esprit » ; elle est comme l'Esprit par rapport à la Face exotérique qui en est comme le corps. La parousie du XIIe Imâm marque donc la fin du cycle qui avait été inauguré par la « conversion » de la Face exotérique et prophétique de l'Intelligence vers le monde créaturel. L'Intelligence, l'Esprit saint mohammadique, se « reconvertit » vers son Principe et montre sa Face ésotérique qui est celle de l'Imâmat et de la *walâyat.* Et cette « reconversion » marque le « revirement » du temps de la prophétie et de la Loi en temps de la *walâyat* et de l'Initiation spirituelle. Ainsi le drame de la cosmogonie et de l'anthropologie trouve son dénouement dans la parousie du XIIe Imâm. Les mondes et les contre-puissances de négation retournent à leur abîme, où l'Ignorance-Ténèbre, l'agnosie (*Jahl*), achève sa contre-épopée dans un mouvement symétriquement à rebours de celui de l'Intelligence. C'est cela même que l'on appelle « Résurrection mineure » (*Qiyâmat soghrâ*) : séparation de Sijjîn et de 'Illîyîn (de l'Enfer et du Ciel), la « Résurrection majeure » (*Qiyâmat kobrâ*) devant marquer l'abolition complète des conditions de ce monde-ci, remplacées par celles de la pérennité (*baqâ*) et de la totale quiétude.

Si la parousie du XIIe Imâm est la « Résurrection mineure », parce qu'elle marque l'achèvement du temps de la *nobowwat* et inaugure le temps de la *walâyat,* quelle différence en résulte-t-il pour la condition humaine ? Celle-ci, essentiellement, explique Ja'far Kashfî : pendant le temps de la prophétie et de la Loi, la connaissance humaine est soumise au *ẓâhir* (l'extérieur, l'exotérique), comme le comportement humain est soumis à la *sharî'at.* La connaissance commence par le *ẓâhir,* par la perception sensible, et tâche de progresser jusqu'au *bâṭin* (l'intérieur, l'ésotérique). Au temps de la *walâyat,* c'est l'inverse. La connaissance va alors du *bâṭin* au *ẓahîr ;* elle procède à partir de l'homme intérieur (le cœur) vers l'homme extérieur et la perception sensible. C'est par la *ḥaqîqat,* la vérité spirituelle et métaphysique, qu'elle atteint l'exotérique, non plus inversement. Le prophète investi de la *nobowwat* conduit les hommes à partir de l'exotérique vers la *ḥaqîqat.* L'Imâm, investi de la *walâyat,* leur découvre l'ésotérique, et c'est par l'ésotérique qu'ils retrouvent l'exotérique. L'Imâm accomplit donc bien, ici encore, l'œuvre du Paraclet « qui vous révélera toutes choses », c'est-à-dire « qui vous apportera le *ta'wîl,* alors que les prophètes vous ont apporté le *tanzîl*[41] ».

Alors une question se pose, et avec elle la question de savoir quel en est le sens exact : *quand* commence le temps de la *walâyat ?* Certains penseurs shî'ites font commencer le temps de la *walâyat* à partir du moment où s'achève la mission du Prophète. L'achèvement du cycle de la *nobowwat* marque *eo ipso* le début du cycle de la *walâyat.* En ce sens, le cycle de la *walâyat* commence avec le Ier Imâm. C'est exact,

41. *Tohfat,* p. 81. L'auteur homologue les trois degrés : *sharî'at, ṭarîqat, ḥaqîqat* à ceux de la triade : *'ilm al-yaqîn* (certitude théorique), *'ayn al-yaqîn* (certitude oculaire), *ḥaqq* al-yaqîn (certitude personnellement réalisée), et à ceux de la triade : *mojâdala* (argument dialectique), *maw'iẓa* (argument homilétique), *ḥikmat* (argument sapiential). Dans chaque triade, les deux premiers degrés se rapportent au temps de la *nobowwat ;* le troisième, au temps de la *walâyat.* On a ainsi autant d'indications précieuses pour la comparaison suggérée ici avec les trois *status* de la Révélation chez Joachim de Flore.

mais cependant le règne de la *sharî'at*, la coexistence du *ẓâhir* et du *bâṭin*, durent jusqu'à ce moment critique du cycle de la *walâyat* qui est la parousie de l'Imâm caché. C'est pourquoi, selon Ja'far Kashfî, le cycle ou temps de la *nobowwat* dure jusqu'à cette parousie. Mais au fond s'agit-il bien d'une succession chronologique et d'un rapport chronologique, bref d'une simple chronométrie de l'histoire ? Ou bien le temps de la prophétie et le temps de la *walâyat* ne désignent-ils pas fondamentalement deux modes d'*être* et de *connaître* ? Dans ce cas le temps qui est ainsi qualifié, est un temps qualitatif ou *existentiel*, non pas un temps objectif mesurable en unités chronologiques et quantitatives. C'est pourquoi même dans l'ordre chronologique ces deux temps peuvent coexister, parce que coexistent les individus qui leur appartiennent et les vivent respectivement. Être chronologiquement contemporains et être existentiellement contemporains, ce sont deux choses entièrement différentes. Ja'far Kashfî nous met lui-même sur la voie d'entendre ainsi les choses : les compagnons du XIIe Imâm, explique-t-il, qui sont manifestés en même temps que lui (ils peuvent appartenir au peuple de Moïse ou être des chrétiens) sont manifestés *avec* lui, parce que depuis toujours ils appartiennent d'ores et déjà à son temps. Déjà au temps de la *nobowwat*, ils appartiennent au temps de la *walâyat* du XIIe Imâm, et c'est pour cela, non pas pour apporter du renfort à ses armées et décider de sa victoire (il n'en a pas besoin), qu'ils apparaissent *avec* lui : parce que le temps de l'Imâm étant venu, *eo ipso* leur temps, à eux, est venu. « Être du temps de l'Imâm », c'est donc essentiellement un mode d'être, d'exister et de connaître, et c'est tout autre chose que les lois de la chronologie et de l'histoire [42].

Et c'est justement par cet aspect, fondamental d'une « philosophie paraclétique », que l'historiosophie de Ja'far Kashfî rejoint celle qui en Occident eut un si grand retentissement depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours. L'historiosophie présuppose que la puissance divine créatrice ne s'épuise ni ne s'achève avec

42. *Ibid.*, p. 80.

la création d'un Plérôme suprême, celui qui est typifié, par exemple, en théosophie shî'ite, par le *Protoktistos,* le Premier-Créé qui est la *Ḥaqîqat moḥammadîya,* et qui totalise la prophétie et la *walâyat* éternelle, c'est-à-dire les entités de lumière (*ashkhâṣ nûrânîya*) des Quatorze Immaculés. L'historiosophie suppose en outre que la puissance créatrice se manifeste en une succession de créations ou de mondes recelant respectivement l'énergie et portant respectivement l'empreinte de chacune des entités composant le Plérôme suprême. Chacune de ces créations forme une unité dont le temps et la qualification sont déterminés par la nature spécifique de l'entité du Plérôme dont elle relève. C'est ainsi que nous trouvons dans la gnose juive l'idée d'une succession de créations, dans chacune desquelles « les diverses *sefirot* viennent déployer leur force [43] ». Le thème s'amplifie en l'idée d'un « jubilé des mondes » dont la durée (50 000 ans) correspond exactement au chiffre que nous propose la gnose ismaélienne [44].

Quant à l'historiosophie proprement paraclétique, c'est, en Occident, chez Joachim de Flore que nous en trouvons l'idée par excellence, formulée à la fin du XIIᵉ siècle, entre les années 1180 et 1200, c'est-à-dire à l'époque même où Sohravardî composait sa *Théosophie orientale* (achevée en 582/1186). Ici, c'est la doctrine chrétienne de la Trinité qui détermine la conception historiosophique, rythmée en trois périodes formant trois *status* de la Révélation divine, chaque *status* devant son aspect spécifique à l'une des

43. Cf. Gershom, G.-S. Scholem, *Les Origines de la Kabbale,* trad. de l'allemand par J. Loewenson, Paris, 1966, p. 487. Les sept *sefirot* inférieures « qui correspondent aux sept jours primordiaux de la Création s'expriment, elles, en sept unités cosmiques, dont chacune représente une création à part. Chacune est un monde complet qui se constitue organiquement à partir du chaos ; chacune est formée selon le caractère de la *sefira,* qui y règne et dure sept mille ans, c'est-à-dire une semaine-des-mondes-de-Dieu... ».

44. *Ibid.,* p. 488 et notre livre : *Temps cyclique et gnose ismaélienne,* Paris, Berg international, 1982, pp. 52 ss. Sept périodes de sept millénaires auxquelles s'ajoute le millénaire de la *Qiyâmat.*

trois personnes divines de la Trinité. *1*. La première période ou règne du Père est la révélation de l'Ancien Testament, le règne de la loi mosaïque, pendant lequel s'affirme le péché de l'homme. *2*. La deuxième période est le règne du Fils : c'est le règne de la Grâce, de la révélation de la Rédemption. L'Homme se fait Fils de Dieu. *3*. La troisième période est celle de l'Esprit saint ou Paraclet, qui règne à lui seul. C'est le temps où le contenu mystique des révélations est dévoilé, le temps où règne la compréhension spirituelle (*intellectus spiritualis*) par laquelle tout ce qui est écrit dans l'Écriture devient Esprit et Vie. Bref, c'est le temps de l'« Évangile éternel », lequel n'est pas un nouveau texte, mais le sens caché de tous les textes. Les manifestations et servitudes extérieures sont changées ou abolies ; c'est la période où se révèle le caractère divin de la nature de l'homme. Bien que Joachim de Flore indique quelques points de repère suggérant le point d'éclosion de chacune de ces périodes, nous croyons que, de nos jours, le philosophe Berdiaev a vu profondément juste en affirmant qu'il s'agit nettement d'unités du *temps existentiel,* plutôt que de périodes successives du *temps historique objectif,* car il ne nous est pas même donné de connaître les frontières chronologiques exactes de ces périodes, et en fait, dans le temps objectif de la chronologie, elles *coexistent*[45]. Or, si nous nous reportons à ce que, selon Ja'far Kashfî, signifie « être du temps de l'Imâm », tout cela s'accorde avec ce que nos théosophes shî'ites se représentent par l'occultation, puis par le règne du XIIe Imâm qu'ils identifient avec le Paraclet.

Il y a lieu d'observer, certes, qu'un schéma d'historiosophie islamique ne saurait être inspiré par l'idée de la Trinité divine. Elle suit plutôt un rythme à deux temps : origine (*mabda'*) et retour (*ma'âd*), descente (*nozûl*) et remontée (*ṣo'ûd*), mission prophétique (*nobowwat*) et initiation spirituelle (*wa-*

45. Cf. Nicolas Berdiaev, *Le Sens de la création,* Paris, 1955, pp. 405-406.

lâyat), temps de la prophétie et temps de la *walâyat*, etc. On pourrait dire qu'en effet la révélation qorânique, étant une révélation postchrétienne, n'avait plus à connaître le «règne du Fils»[46]; aussi bien son prophète, Moḥammad, fut-il lui-même identifié comme le premier Paraclet. On pourrait observer aussi que la christologie de tous les spirituels islamiques relève, après celle du Qorân, de la christologie d'Arius, non point de celle de Nicée.

Cependant, il reste que nous trouvons également chez eux l'idée d'une triade (Ḥaydar Âmolî et d'autres, par exemple, comprennent ainsi les trois termes de la *Bismillâh*: *Allâh* se rapporte à l'Un absolu, *Raḥmân* se rapporte à l'Intelligence ou première hypostase, *Raḥîm* se rapporte à la seconde hypostase ou Âme du monde). Il reste aussi que nous avons trouvé un rythme ternaire chez Ja'far Kashfî: création, mélange, séparation — le premier terme désignant, il est vrai, comme un «prologue dans le Ciel» au drame cosmique. Il reste enfin que la dyade du temps de la prophétie et du temps de la *walâyat*, telle que la propose Ja'far Kashfî, recèle un rythme ternaire. D'autres penseurs shî'ites font commencer le temps de la *walâyat* dès que le «Sceau des prophètes» a quitté ce monde. L'on a alors le temps de la prophétie ou de la Loi, le temps de la *walâyat*, le temps de la parousie. Mais, même si avec Ja'far Kashfî l'on fait durer le temps de la *nobowwat* jusqu'à la parousie du XIIe Imâm, comme inaugurant le temps de la *walâyat*, il reste le vestige d'un rythme ternaire, car l'hagiographie du XIIe Imâm nous présente sa personne en une double Manifestation. La première, depuis sa naissance, ne dure que cinq ans, mais elle marque l'entrée virtuelle de la parousie dans le temps de la *nobowwat*. La seconde est l'acte même de cette parousie à la fin de ce temps. Entre les deux s'étend la période de son occultation (*ghaybat*) pendant laquelle il reste l'Imâm de *notre* temps,

46. Cf. notre éd. et trad. de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (*Kitâb al-Mashâ'ir*) (Bibliothèque Iranienne, vol. 10), Téhéran-Paris, 1964, p. 237 de la partie française.

et c'est précisément cette « occultation » qui donne au temps de la *nobowwat* et au temps de la *walâyat* le sens d'un temps existentiel. Objectivement, le temps de la *nobowwat* dure jusqu'au temps de la *walâyat* qu'inaugure la parousie. Existentiellement les deux temps peuvent coexister, car, c'est parce que l'Imâm caché, l'Imâm-Paraclet, est d'ores et déjà l'Imâm de ce temps que ses fidèles éprouvés appartiennent, dès le temps de la *nobowwat*, au temps de la *walâyat*. En effet, quant au temps existentiel, ils *sont* d'ores et déjà « du temps de l'Imâm ».

Alors les notes par lesquelles Joachim de Flore caractérise le troisième règne, celui du Paraclet, se retrouvent exactement chez ceux qui, par leur sentiment intime, appartiennent déjà au règne de l'Imâm-Paraclet. Ce sont les deux Faces de la *Ḥaqîqat moḥammadîya* qui déterminent leur historiosophie. Il y a le temps de la Loi ou de la *nobowwat*, et il y a le temps de la vérité spirituelle qui est le temps de la *walâyat*. De part et d'autre, le règne de la vérité spirituelle est inauguré par celui que l'on nomme le Paraclet. À l'idée de l'Évangile éternel, correspond celle du *ta'wîl* dévoilant le sens secret des Révélations : au règne de l'exotérique et de la Loi succède le règne de l'ésotérique et de l'Esprit. L'Évangile éternel n'est pas un nouveau texte s'ajoutant aux autres ; il est *intellectus spiritualis*. De même l'Imâm-Paraclet n'apporte pas une nouvelle *sharî'at*, mais le sens spirituel de toute *sharî'at*. Que le temps des trois périodes joachimites signifie un temps existentiel plutôt qu'un temps mesurable en unités de la chronologie objective, c'est également ce que nous signifie Ja'far Kashfî, lorsqu'il nous explique que les compagnons de l'Imâm, lors de sa parousie, sont ceux qui, dès le temps de la *nobowwat*, vivent le temps de la *walâyat*, parce qu'ils lui appartiennent, parce que c'est « ce temps-là » qui est « leur temps ». Sans doute pouvons-nous établir aussi une analogie de rapports, d'une part entre l'Église de Pierre et l'Église de Jean, d'autre part entre le temps de la *sharî'at* et le temps de la *walâyat*, entre le temps des prophètes messagers de la Loi et le temps des *Awliyâ*, des initiés spirituels dont l'Imâm est le « pôle ». En identifiant le

XII[e] Imâm avec le Paraclet, la philosophie shî'ite iranienne a rallié ainsi, depuis plusieurs siècles, l'idée du nouvel *Aiôn*, de cette Église johannite dont Berdiaev encore a pu dire qu'au lieu d'être une adaptation à la médiocrité de la masse humaine en général, elle est celle où se manifeste « le vrai visage de l'homme et de son extase sur les sommets [47] ».

Nous évoquions, il y a quelques lignes, le grand retentissement de l'historiosophie de Joachim de Flore dans la philosophie occidentale. Nous rappellerons simplement ici que Schelling, un des plus grands noms de la philosophie allemande au XIX[e] siècle, esquisse en conclusion de sa *Philosophie de la Révélation* (*Philosophie der Offenbarung*) une historiosophie fondée sur un interprétation typologique des trois apôtres Pierre, Paul et Jean. Pour Schelling, chacun de ces trois « types » spirituels correspond à un principe qui se réalise à une certaine époque de l'histoire de l'Église chrétienne, et qu'il marque de son empreinte. L'apôtre Pierre typifie le principe d'autorité qui se réalise dans l'Église catholique romaine. Paul typifie le principe de liberté, indépendant de Pierre dès l'origine et qui s'est manifesté dans la Réformation. L'apôtre Jean typifie le principe de l'Église spirituelle (*Ecclesia spiritualis*) qui clôture le processus de l'Église historique et dans lequel se résout le rapport de tension éclos entre les principes antérieurs [48].

Ainsi la philosophie schellingienne de la Révélation se développe-t-elle essentiellement sous un horizon *paraclétique*, et son interprétation de l'histoire de l'Église est fondée sur une herméneutique typologique de l'Apocalypse. C'est qu'aussi bien l'idée du *Paraclet* et celle du *johannisme* sont inséparables l'une de l'autre. Schelling, ceux qui l'ont lu et ceux qu'il avait lus (Bengel, Oetinger, etc.) ont médité les visions de ce même chapitre XII de l'Apocalypse sur

47. N. Berdiaev, *op. cit.*, p. 421, et notre livre : *En Islam iranien...*, t. IV, pp. 437 ss.

48. Ernst Benz, *Schellings theologische Geistesahnen* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandl. d. Geistes und Sozialw. Klasse, 1955, Nr. 3), p. 69 du tirage à part.

lequel nous avons vu s'arrêter également l'attention de certains de nos théologiens shî'ites, en quête de témoignages scripturaires à l'appui de l'occultation et de la parousie du XIIe Imâm. Ce faisant, ces derniers ont eu le mérite de prendre l'initiative d'une tâche commune aux théologiens des « religions du Livre ».

Ce n'est pas ici le lieu de retracer les manifestations de la pensée johannite en Occident ; aussi bien s'agirait-il d'une tâche de phénoménologie religieuse qu'il reste à entreprendre. Nous avons voulu simplement indiquer qu'en identifiant le XIIe Imâm avec le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean, la métaphysique et l'historiosophie shî'ites de l'Iran se trouvent *eo ipso* associées à l'un des plus grands thèmes de la philosophie occidentale, celui que désigne le terme de *johannisme,* et que l'on peut encore suivre de nos jours à la trace, sous des variantes sécularisées. Et par là même cette philosophie iranienne s'avère comme n'étant pas seulement un fait passé dans l'histoire des idées, mais, par la nature même de ce thème du Paraclet, comme appartenant non moins essentiellement à la philosophie à venir[49].

21 mars 1970

49. Pour ne point troubler l'ordre de la mise en pages, nous ajoutons ici en *post-scriptum* deux remarques importantes :

1. A côté de Qotboddîn Ashkevarî (*supra* chap. VI), il nous faut mentionner un autre élève de Mîr Dâmâd, Sayyed Ahmad 'Alawî, auteur de plusieurs ouvrages importants, dont un commentaire du *Shifâ'* d'Avicenne et un *Tafsîr* philosophique et mystique du Qorân (en persan) intitulé *Latâ'if-e ghaybî* (Téhéran, Bibl. univ., 2059). Dans ce dernier, il est longuement question du Paraclet (fol. 80-88), avec références expresses à l'Évangile de Jean.

2. À la question posée ci-dessus (chap. II, *in fine*), de savoir à qui et à quand remonte l'herméneutique shî'ite rapportant la désignation de Paraclet à l'Imâm de la Résurrection, répondons dès maintenant en remarquant que les Ismaéliens la connaissaient déjà parfaitement, comme en témoigne la *Risâlat al-Jâmi'a,* éd. J. Salîba, II, pp. 354 et 365 (*al-Baraqlît al-akbar,* Le Grand Paraclet).

Sur ces deux points d'importance nous reviendrons longuement ailleurs. [Cf. *La Philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles,* Paris, Buchet-Chastel, 1981, pp. 26 ss. et 168 ss.]

ORIGINE DES TEXTES

« *Mundus Imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal* », conférence prononcée au Colloque du Symbolisme, Paris 1964, et publiée in *Cahiers internationaux du symbolisme* 6, Bruxelles 1964.

« *Herméneutique spirituelle comparée* », conférence prononcée à la session d'Eranos 1964, dont le thème général était *Das Menschliche Drama in der Welt der Ideen*, et publiée in *Eranos-Jahrbuch* XXXIII/1964.

« *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique* », conférence prononcée à la session d'Eranos 1966, dont le thème général était *Schöpfung und Gestaltung*, et publiée in *Eranos-Jahrbuch* XXXV/1966.

« *Face de Dieu et face de l'homme* », conférence prononcée à la session d'Eranos 1967, dont le thème général était *Polarität des Lebens*, et publiée in *Eranos-Jarhbuch* XXXVI/1967.

« *L'Idée du Paraclet en philosophie iranienne* », conférence prononcée au congrès de l'Accademia Nazionale dei Lincei, Rome 1970, dont le thème était *La Persia nel Medioevo*.

INDEX GÉNÉRAL

A

Aaron, 102, 153.
'Abbassides, 325.
'Abdorrazâq Kâshânî (Kamâlod-dîn), 338 sq.
Abîme divin *(Ungrund)*, 182 sq., 190, 198 sq., 260.
abjad (alphabet arabe), 244 sq., 348.
Abraham, 65-68, 78, 112, 117, 121, 125 n., 136 n., 148.
abrahamique (la tradition), 167.
absconditum (hyperousion), 59, 245, 247, 257, 295, 299.
absolu, absout, *absolutum (motlaq)* et *absolvens (motliq)*, 172-175, 179-185, 187 sq., 190, 193, 195 sq., 201, 204, 218, 229, 234 sq., 260, 262, 273.
absolution (l') de l'être *(itlâq)*, 182 sq., 185, 190, 193, 195, 233.
Abû'l Hasan Sharîf Nabatî Ispahânî, 107.
Abû'l Haytham Jorjânî, 67 n.
Abû Ya'qûb Sejestânî, 118 n., 135 n.
Acte créateur, 174, 180 sq., 184-186, 188 sq., 191, 193 sq., 198, 202, 204, 229, 234, 260 sq.
Actes de Jean, 279, 282, 297.
Actes de Pierre, 278 sq., 281 sq., 298, 303.
Actes de Thomas (Chant de la Perle), 33, 224.
action divine, 197.
Adam, 46, 68, 78, 81, 85, 88, 92-94, 98, 107, 116 sq., 119, 121, 123 sq., 125 n., 126-128, 130-134, 138, 144 sq., 148, 150, 160, 188, 289, 334, 337; *A. al-akbar*, A. le Majeur, A. métaphysique, 188, 192 sq., 260 sq., 272, 276; *A. al-saghîr*, A. le Mineur, « A notre père », 188, 191-193, 262 sq.; *A. rûhânî*, A. spirituel, 119, 124, 126 n., 136 n.; A. primordial universel, *A. al-awwal al-kullî*, 119, 122 n., 123, 189-191, 260, 263; période d'A., 78, 136 n., 147, 149 n.; hiérohistoire d'A., 149; l'homme-A., 103; côte d'A., 92.
Adam-Eve, 94, 127, 131 sq., 154, 192 sq., 195, 204, 235, 261.
adamologie, 188, 239, *259 ss.*, 302, 307.
adepte spirituel, 72.
affinité, 53.
Afrâsiyâb (cf. Ahriman), 208 sq.
Agâ Khân, 113.
Agent créateur, 194.
Âges de l'humanité, 63, 73, 77; Âge d'or, 75; Â. d'argent, 76; Â. de bronze, 76; Â. de fer, 78 sq.
agnosticisme *(ta'tîl)*, 13, 39, 118, 144, 157, 161, 233. 247.
Ahl al-Kitâb, « communauté du Livre », 167, 169.
Ahmad Ahsâ'î (Shaykh), 180-184, 186-189, 193, 197 n., 200 n., 201, 217, 229, 249, 259, 260 n., 261, 264, 267, 269 sq., 284, 307.
Ahriman, 227, 249.
ailes *(ajniha)*, dignitaires ismaéliens, 119.
Aiôn, 29, 117, 131, 137, 286, 344, 357; = Eons, 240.
'âlam al-dîn, 121.

'âlam al-mithâl, mundus archetypus (cf. *mundus imaginalis*), 15-17, 25, 111.
Alamût (Ismaélisme réformé d'), 113 sq., 125 n., 136 n.
Alborz, 207.
Albrecht von Scharfenberg, 213.
alchimie, 25, 93, 129, 271 sq.
alchimique (opération), 112, 185.
alchimistes latins, 142.
Alexandre, 323.
'Alî Akbar Nahâvandî (Shaykh), 317, 321 sq., 324, 326, 332, 337.
'Alî ibn Abî Țâlib, Ier Imâm des shî'ites, 23, 112 n., 130 n., 202, 241 sq., 259, 283, 288, 316, 323, 330, 333 sq., 346, 351.
'Alî ibn Fâzel Mâzandarânî, 31.
'Alî Rezâ, VIIIe Imâm des shî'ites, 196, 242.
'Alî Yazdi Ḥa'oû, 325.
'Alî Zaynol-'Abidîn, IVe Imâm des shî'ites, 334.
alif (lettre), 338 sq.
al-Khaṭṭâb, 154.
allégorèse, 239, 244.
allégorie, 25, 44, 65 sq., 137; sens allégorique, 63.
altannûr (atanor), 142.
Amant (l') et l'Aimé, 203 sq.
Âme, 49, 66, 68, 126, 145, 201 sq., 216, 233, 276 sq., 280, 290, 298.
Âme (monde de l'), 15, 19, 135 n., 240, 248; événements de l'Â., 100; combat pour l'Â., 84 sq., Â. sensitive, 223; Â. vivante, 82; Â. universelle divine, 322; Â. des Sphères, 14 sq., 249, 271, 290; Animae caelestes (cf. *Malakût*), 168, 270.
Âme (première), *al-Tâlî* (ismaélisme), 118, 140.
Ami de Dieu du Haut Pays, 210.
Amis de Dieu, *Awliyâ' Allâh*, 109, 136, 240, 244, 248, 288, 323, 330, 335 sq., 357.
Âmitâbha, 36.
amour, 56 sq., 60, 78, 82, 84 sq., 88, 92, 94-97, 99 sq., 105; a. célestiel, 75 sq., 85, 94; a. divin, 83, 203; a. humain, 83, 203; a. infernal, 94; a. essentiel, 184, 196; a. naturel, 55; a. pur, 82-84; a. spirituel, 55, 74.
analogie (loi d'), 62.
analogique (connaissance), 76, 89.
anaphore, 89.
Androgyne, 93, 190, 192, 261.
Andromède, 223.
Ange, 20, 39, 42, 50 sq., 53, 55-57, 59, 61 sq., 68, 72, 74, 75 n., 76 sq., 80, 87 sq., 91-93, 102, 104-106, 120, 122-125, 155-157, 168, 212, 223, 225-227, 234, 250, 258, 274, 277, 280, 282, 288-290, 292-294, 299, 309; Annonciation de l'A., 156; *Angeli intellectuales*, 24; *angeli caelestes*, 52; Anges-Âmes, 15; A. célestiels, 52, 57, 69, 75-77, 111; A. spirituels, 52, 57, 69, 111; A. du ciel le plus intérieur, 57; A. de l'humanité, 119, 124 n., 222; consociations angéliques, 51; univers angéliques, 63; hiérarchie angélique, 123.
angélicité, 132; a. virtuelle, en acte, 115.
angélologie, 115, 249, 290-293.
angélophanie, 281.
Angelus Silesius, 257 sq., 289.
Annonciateur (l'), de Villiers de l'Isle Adam, 39.
Annonciation (l'), 155.
anthropologie, 84, 90, 115, 239, 269, 274, 301, 350; a. angélologique, 61; a. gnostique, 271.
anthropologique (mutation), 104.
anthropomorphisme *(tashbîh)*, 118, 239, 246, 305.
anthropomorphose divine, 58 sq., 77, 307.
Anthrôpos céleste, 115, 119, 124 n., 307.
apocalypse, 79, 301 sq., cf. Bible.
apokatastasis, 306 n.
apparentia realis, 128.
Ararat (mont), 146.
Arbre Tûbâ, 34, 220, 223, 226, 292; a. du paradis, 36, 74, 131; a. interdit, 89; a. de vie, 92, 93 n., 96-98; a. de la connaissance, 96-98, 134, 348; a. universel, 184.

Arcana Caelestia (de Swedenborg), 50 sq., 53 n., 58 n., 59, 60 n., 66 sq., 73 sq., 77 n., 79 n., 81 n., 87 n., 95 n., 99 n.

arcana caelestia, 68 sq.

Arcane (discipline de l'), 32, 123, 156.

Arche, 46, 100-103, 105 sq., 136-142, 144-148, 158, 161 ; A. d'alliance, 101 n.

archétype *(aṣl)*, 43 sq., 140, 292.

arrachement (principe d'), 163, 171, 175, 179, 214, 218.

art chrétien primitif, 206.

art islamique, 27.

Arthur (roi), 210 sq., 213.

Asadâbâd, 38.

Asâs al-ta'wîl (Kitâb), de Qâzî No'mân, 116, 120 n., 122 n., 123 n., 124 n., 126 n., 127 n., 129 n., 132 n., 133 n., 136 n., 137 n., 139 n., 144 n., 152 n., 158 n.

ascétisme chrétien, 158.

'Assâr de Tabrîz, 167.

astres (culte des), 212.

astronomie, 114-116 ; a. péripatéticienne ou ptoléméenne, 12 n.

Astvat-ereta, 342-344.

'Aṭṭâr (Faridoddîn), 24, 167, 221 sq., 226.

attente de la joie (l'), manifestation du XIIe Imâm, 35.

attributs divins, 198, 239 ; a. de Grâce *(jamâl)*, de Rigueur *(jalâl)*, 347 sq.

aurore (cf. orient), 74, 76, 168, 203-205, 227, 235.

Avalon (île d'), 211, 213.

averroïsme, 24, 129.

Avesta, 166 sq., 342.

Avicenne, 10, 19, 23, 222 n., 249, 358 n. ; cosmologie d'A., 24, 52.

Avicenne et le récit visionnaire, 25 n., 45 n., 222 n.

avicenniens (philosophes), 116.

B

Baader (F. von), 304, 306.

bâb Allâh (Seuil de Dieu), 252 sq.

bâb bâṭin (Seuil intérieur), 252.

Bar-Hebraeus, 221.

Baruzi (Joseph), 170 sq., 173 n., 174 n., 176 n., 177.

bâṭin (intérieur, ésotérique), 12, 29, 43, 60, 72, 98, 101 n., 111, 114, 118, 121, 125, 127-133, 138 sq., 141, 143 n., 145, 148-150, 152-155, 167, 240 sq., 244, 248, 252, 284, 289, 291, 293, 306, 312, 322, 324, 333, 335, 347 sq., 350-352 ; *b. al-bâṭin*, 111 ; *'ilm al-b.*, 126 n. ; *sîra bâṭina*, 244 ;

bayt al-Ma'mûr, 125 n.

Benz (E.), 47 n., 357 n.

Berdiaev (N.), 230 n., 299-309, 354, 357.

Betz (O.), 311, 321 n., 329 n.

Bible, 44-47, 50, 52 sq., 58, 61, 63 sq., 77, 101, 107, 120, 133, 137, 151, 159-162, 314 ; livres historiques, 64 ; Exode 2, 101 n. ; Nombres 21, 62 n. ; Josué 10, 62 n., 66 ; Samuel I, 17-18, 62 n., 66 ; Psaumes, 64 ; Juges, 66 ; Rois, 66 ; Daniel 2, 78 ; Jérémie 31, 94 ; Cantique, 235, 298 ; Matthieu 11, 315 sq. ; Mat. 24, 79 ; Luc 21, 317 ; Jean 1-12-15, 83 ; Apocalypse 12, 80, 313, 321-326, 357 ; Apoc. 19, 79 sq., 312.

Bien (le), 57, 60, 75 sq., 78, 84 sq., 88, 94, 97 ; le b. célestiel, 76 ; le b. naturel, 76 sq. ; le b. spirituel, 76 ; le b. divin, 100.

Biḥâr al-Anwâr, cf. Majlisî.

Boehme (J.), 93, 129, 132 n., 160, 304, 308.

Bohémiens (Romnys, Tziganes), 172-174, 177.

Bohémiens et leur musique (les) de F. Liszt, 170.

Bohort, 121.

Boron (R. de), 169, 211.

Bouddha, 45, 206 ; B. futur, 36.

Bouddhisme zen, 45, 186 ; — de la Terre Pure, 36 ; — mahâyâniste, 62.

Boulgakov (S.), 189 n.

bundahišn, 346.

C

Caro spiritualis, 275, 283 sq., 300, 302, 307.

cartésianisme, 95.
causalité (principe de), 171, 173, 183, 214.
causalité historique, 165.
Celtes, 36.
Cène mystique, 158.
chaleur du Ciel, 55 ; — spirituelle, 56 sq., 60.
Chanaan, 10.
Chant de la Perle, cf. *Actes de Thomas*.
char subtil *(okhêma)*, 23 = corps subtil.
Chariklea, 223 sq.
Chérubins, 73, 98, 134 n.
chevalerie mystique, spirituelle, 31, 179 ; c. iranienne, 207 ; c. célestielle, 212 ; c. des Templiers du Graal, 212 sq. ; 313 chefs de la c. surnaturelle, 35.
chiffres (signification symbolique des), 37, 105.
choix préexistentiel, 269 sq.
choses sensibles, naturelles, corporelles, 48, 54 sq., 66 sq., 74, 85, 89, 98, 102 sq. ; c. célestes, 48, 50 sq., 66-68, 74, 76 sq., 81, 83, 88 sq., 100 n. ; c. spirituelles, 48-51, 57, 64-68, 81, 83, 100 n., 104 ; c. suprasensibles, 89, 96, 103, 121 ; c. révélées, 95 ; c. de la foi, 97 ; c. saintes, 103 ; c. intérieures, 78 ; c. de l'âme, 66.
chrétienté, 44.
Christ, 30, 157 sq., 161, 212, 233, 296, 297, 302, 317, 321, 324, 326, 329 sq. ; « second Christ » (= Ier Imâm), 259, 329 sq. : Christ cosmique, 286.
christianisme, 150, 157, 160 sq., 238 sq., 246, 296, 301 sq., 306 ; c. primitif, 159.
christologie, 151 sq., 160, 238, 259, 274-276, 307 ; c. d'Arius, 355 ; c. des Conciles, 151, 276, 296, 300, 302, 355 ; laïcisation de la c., 238 ; c. qorânique, 319 ; c. angélologique *(Engelchristologie)*, 198, 276.
Christos-Angelos, 274, 276 sq., 280, 297.
Ciel, 102, 105, 117, 122, 146, 152, 157, 210, 249, 322, 350 ; c. moyen, c. supérieur, 52, 69 ; petit c. 53, 61 ; demeures du c., 53 ; oiseaux du c., 80, 82 ; c. spirituel, 58, 68-70, 72, 74, 136 ; c. inférieur, 52, 69 ; état de c., 51, 53, 135 ; schéma des trois c., 63, 84 ; nouveau c., 79 ; topographie du c., 89 ; trois degrés du c., 111 ; jugements dans le c., 114 ; c. invisible, 115 ; IVe c., 125 n. ; « prologue dans le c. », 122, 170, 179, 355.
Cinq du Manteau (les), 36, 324.
cinq fils de l'Esprit vivant (les), 36.
cinq fils de l'Imâm caché (les), 30, 32, 36.
cités d'émeraude, 111.
cités mystiques, 11, 14 sq., 21, 24, 30, 208.
cité spirituelle, 11.
Cité parfaite (la) d'al-Fârâbî, 11.
civilisation de l'image (la), 38.
climat, 16 ; huitième c., 8, 16, 19, 22, 24, 27-29, 32, 35, 38, 52 n., 166, 170, 178, 207 sq., 213, 220, 278 ; cf. *malakût, mundus imaginalis, 'âlam al-mithâl*.
cœur spirituel, 168, 254.
cogito/cogitor, 87.
colère divine, cf. Miséricorde.
colonne de lumière, 134 sq.
Commentaires de César, 178.
compréhension (= *Verstehen*), 44 sq., 47.
connaissance, 96, 99 sq., 104 sq., 143 n. ; c. analogique, 19 ; c. intellective, 24 ; c. de la foi, 97 ; c. sensible, 24 ; c. symbolique, 67, 339 ; c. subtile, 123 ; c. imaginative, 24 ; c. célestielle, 94.
conscience, 100, 103 sq. ; c. laïcisée, 73 n.
consociation, 52, 58.
Copernic, 296.
corps, 22, 23, 84 ; c. subtil, de résurrection, imaginal *(jism mithâlî)*, 18 sq., 23, 26, 111, 191, 271 ; c. spirituel, 72, 192, 274, 284 ; cf. *caro spiritualis*.
Corps spirituel et Terre céleste, 14, 52 n., 127 n., 128 n., 180 n., 206 n., 209 n., 260 n., 271 n., 323 n.
Corpus hermeticum, 169, 190 n.

corpus mysticum, 115.
correspondances, 48-50, 54-58, 61 sq., 76 sq., 140, 151 ; science des c., 89.
cosmogonie, 18, 81, 114, 117, 350.
cosmologie, 14 sq., 27, 49, 56.
couleur rouge, 9 ; c. blanche pure, 297 ; c. noire pure, 297.
Covenant, 266, 269.
Création (la), 81, 85, 120 sq., 131, 136, 156 (cf. *hexaêmeron*) ; c. première, 265 sq., 269 ; c. seconde, 265, 268 sq. ; premier, second, troisième, quatrième jours de la c., 82 ; cinquième jour, 82, 153, 156 ; sixième jour, 81-83, 85, 338 ; septième jour, 81-86, 93, 121, 131, 135 sq., 140.
Croix (la), 140, 158, 298 ; C. de Lumière, 279, 297.
culte, 76 ; c. purement intérieur, 74.
cycle (idée de), 314 ; c. de l'être, 339 ; c. d'épiphanie *(dawr al-kashf)*, 120 sq., 123 sq., 131 ; c. d'occultation *(dawr al-satr)*, 120, 122 sq., 124 n., 130.

D

Daênâ, 245
daimôn paredros, 222.
dâ'î, dignitaire ismaélien, 119, 142.
Daphnis et Chloé, 223.
da'wat, appel, convocation, 117-120, 125 n., 130, 134-136, 139-144, 146, 147 n., 149, 153-156 ; d. éternelle, 140, 144, 152, 157 sq.
Dâwûd Qaysarî, 333.
Dawwânî (Jalâloddîn), 330 sq.
déité, 59.
Déluge, 46, 74 sq., 78, 88, 97 sq., 99 n., 100 sq., 103-106, 125 n., 137, 141 sq., 145-147.
démence spirituelle (état de), 72.
démiurge, 114, 136 n.
démons, 53, 274, 309.
désir, 20, 24, 80, 93, 98, 105 ; ardent d., 33.
détermination primordiale *(ta'ayyon awwal)* = *Urgrund*, 183, 185, 188.
deus revelatus, 114, 117 sq., 198, 245, 257, 304, 309.
dhikr, 136.
Dieu, 37, 80, 106, 123, 126, 130 sq., 134, 139, 142 sq., 156, 158, 162, 181, 191, 194, 199-201, 203, 240 sq., 243 sq., 246, 250-252, 254-256, 258, 263, 273, 276 sq., 286, 288, 296, 299, 302, 304-306, 308, 321, 324, 338, 347 ; œuvre de D., 85 ; Fils de D., 83, 160 n., 161 n. ; D. inconnu, 258.
Discours sur la Religion de Schleiermacher, 161 sq.
divorce entre la pensée et l'être, 13.
docétisme, 280, 319, 324, 345.
douze (nombre), 112, 118, 119 n., 140 ; cf. Imâm.
dramaturgie, 78, 348 ; d. spirituelle, 119.
drame, 90, 104, 126, 129, 131 ; d. initial de l'humanité, 86, 133 ; d. de la connaissance, 94, 120, 137 ; « d. dans le Ciel », 120, 124 n., 136, cf. Ciel.
dualitude, 249, 253, 295.
Durand (G.), 282.

E

eau (symbolisme de l'), 104, 140, 142, 145, 147 sq., 290 ; e. primordiale, 185.
Ecclesia, 63 sq., 68, 74, 77-79, 86, 88, 91, 98 n., 101, 117 ; *Antiqua E.*, 67, 75 sq., 78, 97, 99 sq., 103 sq., 137 ; *Antiquissima E.*, 64 sq., 67 sq., 73-75, 78, 80 sq., 84, 86-88, 90 sq., 95-100, 102 sq., 105, 120, 130 ; *E. christiana*, 77-79 ; *E. judaïca*, 76 ; « E.-Noé », 102, 106 ; *E. spiritualis*, 130, 142 ; *E. spiritualis universa*, 147 n. ; *E. representativa*, 67, 79 ; *Nova E.*, 99.
Eden (jardin d'), 81, 130 sq. ; cf. Paradis.
effusions divines, 319.
Eglise, 29, 77, 276, 301 ; E. johannique, 213, 357 ; E. de Pierre, 356 sq. ; « quatre E. », 73 n.
éléments (du monde physique), 19, 290.

Elie, 9, 30, 234, 316.
Elisabeth, 155.
emblèmes symboliques, 39.
enfance (état d'), 82.
Enfer, 75, 91, 350.
En Islam Iranien, 29, 31, 44 n., 80 n., 86 n., 108 n., 110 n., 112, 130 n. sq., 138 n., 173 n., 180 n., 184 n., 196 n., 207 n., 224 n., 260 n., 285 n., 300 n., 323 n. sq., 327 n.
Ennéades, 19 ; cf. Plotin, *Théologie* dite d'Aristote.
Enosh, 136 n.
entendement abstrait, 15.
épiphanie, cf. manifestation, théophanie.
épiphanie première (l'), *Zohûr-e awwal,* 317 ; é. seconde (l'), *Zohûr-e dovvom,* 321 sq., 326, 332, 337 ; suprême é., 329 sq., double é., 321 ; é. de la *walâyat,* 331.
épiphanique (lieu), 18, 51.
épopée, 165, 172-174, 176-178, 203 ; é. héroïque, 163, 166, 169 sq., 173, 179 sq., 204, 211, 219 sq. 227, 234 ; é. mystique, 163, 164, 166 sq., 169-171, 178-180, 188, 211, 219, 227, 235 ; é. musicale, 171, 178 ; é. mystique de langue persane, 24, cf. Kay Khosraw.
epos (mystique), 170, 172 sq.
Erân-Vêj, 207, 209, 215.
Eranos (cercle), 45 sq., 58, 180.
Eredat-fedhri, 344.
eschatologie, 28, 114, 159, 216, 245, 302, 306 n., 313, 327.
Esfandyar, 196, 205, 219, 221 sq., 224-227.
ésotérisme, 103 sq., 110, 129, 133, 158.
espace, 24, 53 sq., 284 ; e. spirituel, 19, 22.
Esprit, 52, 57, 61, 64, 71, 86 sq., 95, 102, 123, 128, 305, 329, 334 ; E. de Dieu, *Rûh Allâh,* 157, 161 n., 320 n. ; E. de vérité, 312, 315, 321 ; religion de l'E., 301 sq.
Esprit saint, 155, 161, 221, 288, 293 sq., 312, 314, 319, 347, 350.
Esprits angéliques, 52, 61, 71, 111 ; E. bons, 52 ; E. infernaux, 56, 103, 106 ; E. qui peuplent le Ciel, 53 ; monde des E., 63, 74, 77.
essence, 185, 261 ; e. divine, 346 sq. ; e. humaine, 59 ; e. irrévélée, 199, 239.
Esto !, = KN, 182.
état intérieur, 53, second é., 82.
être, *esse,* 182 ; Être infini, 59 ; Ê. divin, 181 ; *initium* de l'Ê., 339 ; E. nécessaire, 182 sq., 190.
exégèse, 25, 63, 92, 100, 105, 107 ; cf. herméneutique, *ta'wîl.*
exegesis, 109.
expérience intérieure, 44, 50.
Evangile (l'), 316 ; « E. éternel », 354, 356.
Evangile de Jean, 131, 159, 312 sq., 315, 317-321, 329, 335, 345 ; — de Luc, 156, 322 ; — de Matthieu, 322, 328 ; — de Nicodème, 169.
Evangiles, 322 ; E. apocryphes, 152 ; E ; canonique, 152, 157.
Ève, 84, 92 sq., 96, 125-127, 189-193, 195, 260 sq.
événement, 165, 168, 175, 179, 207, 222, 278, 304 ; é. de la *da'wat,* 118 ; é. spirituel, 66, 107, 114 ; « é. dans le Ciel », 18, 68, 77.
exil, 33.
existence (primat de l'), 261.
extase *(extasis),* 39 sq.

F

Face, *wajh* (thème de la), 199 sq., 237 ss., 263, 301 ; F. de Dieu, 199 sq., 222, 226 sq., 235, 237, 239, 242-245, 248 sq., 251, 253, 255, 258, 269, 276, 284, 287 sq., 295-297, 303, 309 ; F. de l'homme, 200, 202, 218, 237, 239, 248, 250-253, 255, 269, 276, 284, 288, 295, 296-298, 303, 310 ; *prosôpon,* 248 sq., 253, 288.
fait spirituel, 46.
fanâ (état de), 248.
fantaisie, 16, 25 ; cf. imagination.
Fârâbî (al-), 11.

Fâtima al-Zahrâ, fille du Prophète de l'Islam, 29, 110, 149 sq., 155, 191 sq., 239, 324 sq., 345.

fâtimide d'Egypte (dynastie), 113; shî'isme f., 114.

Faust, 178; second F., 170, 214.

Féminin (le), 84, 90, 92 sq., 125, 149 sq., 152-154, 190; «Éternellement F.», 127; *mas femineus*, 93; féminin intérieur, 93.

Ferdawsî, 163 sq., 166, 179, 210, 215, 219.

Fereydoun Rahnéma, 163.

figures surnaturelles, 39.

Figures théophaniques, *mazâhir*, formes de manifestation, 181, 191, 196, 199, 201; cf. théophanie.

Fludd (R.), 192.

foi, 82-85, 89, 92, 94 sq., 97, 100, 103, 105, 147, 200 n., 292 sq.

forme, 191, 193, 263-266, 268-271, 273 sq., 280; f. théophanique, cf. figures; f. de Beauté, 256; f. spirituelle pensante, 272; f. totalisante intégrale, 272; f. de lumière, 197; f. humaine essentielle, 59; f. symbolique, 51 sq.

Fravartis, 344.

G

Gabriel (archange), 135 n., 155, 222, 249, 289, 293 sq., 321, 324, 329.

Galahad, 129, 179, 212, 215, 234.

Gayômartiens, 346.

Geistleiblichkeit, corporéité spirituelle, 72, 95 n.

Genèse (livre de la), 56, 64-66, 79, 81, 83 sq., 88-90, 93 sq., 98-100, 136 sq., 147, 149; cf. Bible.

géographie empirique, 30, 32.

ghaybat, cf. occultation.

Ghazâlî (Abû Hamîd) 222 n.

Ghiyâthoddîn Shîrâzî, 331.

gnose, 114 sq., 133-135, 143 n., 146 sq., 179, 200 n., 211, 250, 252, 272, 274, 276; g. islamique, 42, 113, 168 sq., 237, 309; g. ismaélienne, 58 sq., cf. ismaélisme; g. juive, 353; g. judéo-chrétienne, 157; g. valentinienne, 240; 258, 294, 298.

gnoséologie, 15, 47, 65.

gnostiques, 8, 13, 21, 33, 170, 250 sq., 293, 309; g. sethiens, 136 n.

Godarz, 210.

Goethe, 129, 178 n.

Gorgias, dialogue de Platon, 266.

Graal, 36, 110, 125 n., 160, 169, 196, 206 sq., 209, 211-219, 225 sq., 233, 235; «récit du G.», cf. Sohravardî, 196, 205 sq., 209, 215, 226; G. de Jamshîd, 215, 217; gardiens du G., 29; chevaliers du G., 31, 231.

Grégoire Palamas (saint), 281.

Grosseteste (R.), 327.

guide personnel intérieur, 34; g. spirituel, 109; cf. Awliyâ, Amis de Dieu.

H

habitude (métaphysique de l'), 176 n.

hadîth des Imâms, 199, 242 sq., 255, 266.

hadîth, 152, 157; — de la tombe, 67 n.; «qui se connaît soi-même...», 90; l'insufflation de l'Esprit en Adam, 123; — du temple de la Ka'ba, 124 n. sq.; — du Trésor caché, 184, 250, 303; — des Douzes voiles de Lumière, 240, 344; — du Nuage blanc, 283 sq.

Hakîma Khatûn, 324.

Hallâj (Mansûr Hosayn al-), 255.

Hamîd Kermânî, 115.

haqîqat, vérité spirituelle, 42 sq., 109, 113, 118, 123, 202, 287, 292, 333, 338, 349, 351.

Haqîqat mohammadîya, Réalité prophétique éternelle, 28, 110 sq., 184, 192, 195 n., 196, 198, 204, 220, 239, 263, 272, 336, 347, 353, 356.

haqqîya, dimension divine, 248.

Hasan al-'Askarî, XIe Imâm des Shî'ites, 324 sq., 334.

Haydar Âmolî (Sayyed), 131 n., 241 n., 248 n., 285 n., 286, 312, 326, 332-338, 355.

Ḥayy ibn Yaqẓân, 10.
ḥawâss rûḥânîya, 86 n.
Hegel, 42, 228, 308.
Héliodore, 223.
Hénoch, 30, 62, 75, 98, 99 n., 136 n.; visions d'H., 59; *doctrinalia* d'H., 102; Livre d'Hénoch, 275.
herméneutique, 41, 43 sq., 62 sq., 65, 68-71, 79 n., 88 sq., 107, 109 sq., 115, 117, 120, 128, 146, 150 sq., 158 sq., 165, 167-169, 171-173, 180, 187, 199, 201, 205, 218, 237, 242, 312, 320 sq., 323 sq., 326 sq., 329 sq., 334 sq.; h. absolue, 113; h. shî'ite, 46, 72, 108, 239, cf. *ta'wîl;* h. de l'individuel, 268; h. symbolique, 46; h. swedenborgienne, 47, 52 sq., 90, 101, 145, 147; h. ismaélienne, 108, 125, cf. ismaélisme; programme h., 112.
Hermès, 291.
hermétisme, 169, 222, 291.
hermétistes, 39, 327.
hiérarchie angélique, 24; ésotérique, 31, 110, 116, 146, 213; h. des univers spirituels, 44, 52, 63, 83, 114; h. d'intériorité, 52; h. des degrés de perception, 58; h. céleste, 118, 135, 140, 143; h. terrestre, 118, 135, 140.
hiérocosmologie, 53.
hiérocosmos, 121, 337.
hiérogamie mystique, 289, 294, 298.
hiérognose, 28, 44, 47, 76.
hiérohistoire, 43, 46, 62, 119, 125 n., 136, 141, 152, 155, 160; cf. métahistoire.
ḥikâyat, 41-43, 46, 67, 76, 108, 119, 125 n., 164-166, 181, 185 sq., 188, 203, 204 n., 215, 217, 226, 305 n., 315 sq.; cf. récital.
Hipparque, 17.
histoire, 29, 41-43, 46, 56, 65, 69, 100, 117 sq., 157, 165, 168-170, 176 sq., 214, 232-235, 238, 281? 306, 352; h. symbolique, 64, 69, 90; h. spirituelle de l'humanité, 73, 76, 78, 80, 106, 112, 118, 126, 128, 133, 137, 148, 151, 158, 206, 209, 229, 286; sens de l'h., 42, 80, 107, 234, 306 n.; philosophie de l'h., 151, 168, 188, 228, 233; h. existentielle, 169; h. archangélique, 233, 235; h. des religions, 159; fin de l'h., 113; antihistoire, 177; h. qui brise l'histoire, 205, 214, 218, 231 sq., 234; archéhistoire, 240.
Histoire de la philosophie islamique, 29, 87, 108 n., 113 n., 117 n., 129 n.
historialisation, 65, 69, 100.
historicisation, 308.
historicisme, 108.
historiosophie, 313 sq., 345, 349, 352 sq., 356 sq.
ḥodûd (dignitaires ismaéliens), 46, 118, 130, 143 sq.
ḥojjat, preuve, garant (dignitaire ismaélien), 118 sq., 127, 140, 147 n., 152-155; h. du jour, de la nuit, 126 n.
Homo, 92 sq., 98; *h. maximus*, 53, 58-61, 89, 114.
homme céleste, 274 sq., 307.
homme célestiel, 82-85, 87 sq., 90 sq., 93-97, 100, 104, 106, 121.
homme cosmique, 114.
homme de lumière, 216.
Homme de lumière dans le soufisme iranien (L'), 292 n.
homme extérieur, 49 sq., 54 sq., 58, 74, 81-83, 85, 87, 93-95, 104.
homme intérieur, 48-50, 53-55, 58, 73 sq., 76, 81 sq., 85, 93-95, 101, 104 sq., 216, 351; décadence de l'h. intérieur, 73.
homme mort (matériel), 84, 87, 90 sq.
Homme Parfait, 85, 136, 140 n., 238, 256, 309, 344.
Homme Primordial, 344.
homme spirituel, 81-85, 87, 91, 97, 100 sq., 104, 216.
Honayd (Imâm), 122 n., 123.
Ḥosayn ibn 'Alî, IIIe Imâm des shî'ites, 324.
Hôshêtar, 343.
Hôshêtar-mâh, 343.
humanité céleste (initiale), 47 sq., 56, 61, 64, 80; h. célestielle supérieure (anges), 59; h. divine, 72; h. spirituelle, 75, 120 sq.; très ancienne h., 74; préhumanité, 82; h. antédiluvienne, postdiluvienne, 97, 103, 105.

Hûrqalyâ, 12, 19, 24, 166, 168, 208, 211.
Hydaspes, 223.
hyperousion, cf. *absconditum*.
hylémorphisme péripatéticien, 271.

I

'ibâda, service divin, 251 sq.
Iblîs-Satan, 121, 124 sq., 127, 130-132, 134, 136, 138, 144 sq., 150, 325; forme satanique, 267.
Ibn Abî Jomhûr Ahsâ'î, 312, 336-340.
Ibn'Arabî, 20, 51, 60, 160, 257, 303, 333, 335 sq., 338.
Ibn Bâbûyeh Sadûq, 199 n., 241 sq., 248, 285, 305 n.
Ibn Bâjja (Avempace), 11.
idées célestielles, 102.
Idées platoniciennes, *mothol aflatûnîya*, 16.
idées représentatives, 69.
idolâtrie, 79.
ignorance, *jahl* (agnosie), 347-349.
Île Verte (l'), 31-33, 35 sq., 38, 51 n., 208.
Îles Fortunées (les), 32.
illumination, 74, 77, 82.
image, 18, 42, 49, 60; i. éternelle, 309; i. du monde archétype, 16, 18, 39, 250; « image en suspens » *(mothol mo'allaqa)*, 17; i. du Ciel, 61; dégradation de l'i., 38.
imaginaire, 7 sq., 16, 25-28, 38, 278.
imaginal, 26, 38; monde i., 28, 168, 178, 256, 263, 278, 282, cf. *'âlam al-mithâl, malakût*; événement i., 25; sécularisation de l'i., 27.
imaginatio vera, 25 sq.
imagination active, 18 sq., 22-24, 278; — cognitive, 8, 17 sq.; — spirituelle, 24, 53; — intérieure, 54 sq.; — transcendantale, 135 n.
imago, 26; *Imago Dei*, 81-84.
Imâm (rôle et fonction de l'), 118 sq., 123, 125 n., 127, 141, 144, 146, 152 sq., 153, 156, 203, 220, 222, 226, 237 sq., 241, 243-246, 249, 255-259, 261, 269, 272, 275, 277, 282, 286-289, 291-297, 304, 306, 309, 312, 320 sq., 330, 332, 336, 344, 348, 351, 355-357; I. caché, 28-31, 34 sq., 37, 39, 179, 213, 254; I. caché (pays de l'), 11, 25, 208; compagnons de l'I., 31, 33; I. éternel, 285; I. de la Résurrection, *Qâ'im al-Qiyâmat*, 114 sq., 121, 131 sq., 140, 148, 158 sq.; Imâm-Paraclet, 133, 150, 335, 339-341, 356; « I. de ton être », 200, 202, 218, 250 sq., 288; I. cosmogonique, 348.
Imâmat, 109 sq., 112 n., 119 n., 144, 146, 154, 253, 333 sq., 348, 350.
Imâmologie, 29, 160, 197 sq., 237, 239 sq., 247 sq., 259-261, 269, 274-276, 280, 283, 286, 291, 300, 302, 323, 326, 334.
Imâms (du shî'isme), 29, 32, 43, 109, 136, 143, 148, 150, 181, 188, 196, 197 n., 201, 248, 251-253, 264, 270, 296, 322 sq., 325, 330.
Imâms (les Douze), 110, 112, 119 n., 144, 146, 154, 253, 333 sq., 348, 350.
imkân al-ashraf (doctrine de l'), 50 n.
impératif d'être *(amr)*, 182; i. actif, passif *(amr fi'lî, amr maf'ûlî)*, 182-184; Monde de l'i. *('âlam al-amr)*, 184, 290.
'Imrân, 153 sq.
incarnation, 77, 270, 275, 281, 302, 304.
indétermination radicale *(lâ-ta'ayyon)*, 182.
individualité spirituelle, 232, 265, 268, 298.
influx divin, 78, 124; — direct du Ciel, 76 sq.; — du monde spirituel, 87; — des Esprits infernaux, 106.
initiation, 83, 144, 350, 354; épreuve d'i., 101; sens initiatique, 105.
Insân kabîr (makranthrôpos), 114; cf. Homme Parfait.
Instauration primordiale (plérôme de l'), *'âlam al-Ibdâ'*, 114.
intellect, 15, 74; i. pur, 22.

intelligence, 56 sq., 60, 75 sq., 83 sq., 88, 92, 94, 97, 99 sq., 104.
Intelligences, 14; I. archangéliques, 15, 114, 116; Ire archangélique, *al-Sâbiq*, 114, 117 sq., 135 n., 140, 347-350; I. chérubiniques, 168, 240, 249, 290; I. universelle (*'aql al-koll*), 262; I. agente, 249, 289, 339; cf. Gabriel.
Intelligibles, 22.
intériorisation, 13.
Invocation (grande), *Do'â al-Simât)*, 189 n.
iranisme, 228 sq., 231.
irradiation divine, 256.
Isaac, 112 n.
Isaïe, 28; Ascension d'I., 59, 275.
Ishrâqîyûn, «orientaux», Platoniciens de Perse, 50 n., 51 sq., 168, 175 sq., 215, 258, 277, 291, 312, 327.
Islam, 45, 159 sq., 166, 168 sq., 229, 251, 304, 312, 324, 340 sq., 345; théosophes de l'I., 8, 11, 44, 203, 205, 221, 292; ésotérisme de l'I., 110; cf. shî'isme; I. sunnite, 37, 45, 109, 238, 307, 341.
Ismaël, 112 n.
Ismaélisme, 45 sq., 68, 78, 79 n., 110, 112-114, 118, 127, 129, 133, 149, 160, 320, 358 n.; herméneutique spirituelle de l'I., 45, 67 n., 128, 134, 144 sq., 151, 156 sq.; exégèse de l'I., 86, 124, 126, 151 sq.; gnose de l'I., 98, 99 n., 105, *108*, 121 sq., 131, 137, 145, 147, 151 sq., 154, 157, 274, 337, 346; métaphysique de l'I., 115, 136; sodalité de l'I., cf. *da'wat*, 135, 139, 143; christologie de l'I., 150 sq.
Isma'îl (Imâm), 112.
'ismat, toute-pureté, immunité, 149, 273.
Israël, 76, 119 n., 316.
Ivanow (W.), 79 n., 116 n., 155.

J

Jâbalqâ, 12, 15 sq., 19, 208.
Jâbarsâ, 12, 15, 17, 19, 36, 208.
Jabarût, 111, 168, 240, 276.
Jâbir ibn Hayyân (alchimiste), 129.
Ja'far al-Sâdiq, VIe Imâm des shî'ites, 112, 124 n., 198, 242-245, 255, 258, 264, 266 sq., 334.
Ja'far Kashfî, 313, 327, 340, 345-358.
Jamblique, 231.
Jâmî, 24, 167.
Jamshîd, 206, 215.
Jared, 98 n.
Jean (apôtre), 323 sq.
Jean-Baptiste (Yahyâ), 155, 157, 316.
Jehovah (*sic*), 59, 94, 99.
Jérusalem (Nouvelle), *Nova Hierosolyma*, 79, 121, 161.
Jésus, 117, 121, 148-150, 152 sq., 156, 158, 282, 286, 296, 313, 315, 318 sq., 322 sq., 326, 334, 338; période de J., 78.
Joachim de Flore, 301, 314, 353 sq., 356 sq.
johannisme, johannites, 210, 288, 357 sq.
Joseph, 10.
Joseph d'Arimathie, 169, 212.
Joséphé, 212.
judéo-christianisme primitif, 315.
«Jugement dans le Ciel», 73.
Jugement dernier, 78 sq.

K

Ka'ba (temple de la), 41, 124 n., 125 n., 252.
Kabbale, 327.
kabbalistes, 39.
kalimat, *logos*, 202, 289, 291-293.
kalimât tammât (*logoi* parfaits), 290.
Kang-dêz (citadelle de), 207, 209, 211, 215, 226.
Kant (E.), 303.
Karbalâ, 324.
Kâtibî, 167.
Kayânides, 178, 205 sq.
Kay Khosraw, 163, 169, 175, 179, 204-207, 209-211, 214, 216-219, 225 sq.; «enfances K. Kh.», 208.

Kâzem Reshtî (Sayyed), 111 n.
Kenan, 98, 136 n.
Khadîja, 155.
Khâjû'î Kermânî, 167.
khalifat d'Adam, 134.
khalife abbasside, 150.
Khezr (Khadir), 9 sq., 34, 40, 234.
Khomiakov (A.), 228 sq., 231, 299.
Khorshîd-Čehr, 208.
Khosrawânîyûn, 175 sq., 188, 215.
Khotbat al-Bayân, 284 sq., 288, 330; cf. 'Alî ibn Abî Tâlib.
Khotbat tatanjîya, 346, 348; cf. 'Alî ibn Abî Tâlib.
Kolaynî, théologien shî'ite, 108 n., 346.
Komayl ibn Ziyâd, 130 n.
Kraus (P.), 290.
Kyrios Anthrôpos, 60.

L

Lâhût, 115, 240.
Lam (lettre), 338 sq.
Lamech, 99 n., 136 n.
langue des correspondances, 61 sq.
lawâhiq (dignitaires ismaéliens), 118, 122 n., 123 sq., 126.
Lawḥ mahfûẓ, Tabula Secreta, 135 n.
Leontiev (C.), 230 sq.
lettre (la), 68, 100, 109, 118, 149, 167, 335; l. morte, 81; lettres, 202; cf. *kalimat*.
liber revelatus, 43.
lieu spirituel, corporel, 21.
Liszt (F.), 170-177.
littéralisme, 120, 126, 144 sq., 239, 244.
liturgie, 232.
Livre de l'Être (grand), 339.
Livre du héros, 178, 234.
Livre saint (phénomène du), 44, 47, 107, 148 sq., 158 sq., 165-167, 172, 312, 329; signification du L.S., 108; herméneutique spirituelle du L.S., 109; science du L.S., 331 sq.; cf. *ta'wîl*, herméneutique.
Livres saints, 104.
Logos mohammadien (= Lumière mohammadienne), 28 sq., 110.
Lohengrin, 213.
Loi, cf. *sharî'at*.
Longus, 223.
Lotus de la limite (le), 287, 292.
lumière, 139, 168, 183, 262, 264, 269, 273, 284 sq., 291 sq., 310, 312, 322, 329 sq., 346-348, 350; l. célestielle, 53-57, 87; l. intérieure, 88-90, 244 sq.; l. victoriale, 292; l. blanche, jaune, verte, rouge, 111; l. mohammadienne, 240, 248, 344; l. «en fusion», «congelée», 263; l. invisible, 278; l. hiératique, 290; fils de la l., 83; monde de la l., 223.
Lumière *Espahbad*, 216.
Lumière de gloire, *Xvarnah*, 205 sq., 209, 211, 214 sq., 231.
Lumières archangéliques, 214.
Lumières du Trône (les quatre), 111.
Luminaire suprême (le), 322.
luminaires (les deux), 82.

M

ma'âd, 109.
mabda', 109.
macrocosme, 114.
mâddat, sève divine, 134 sq., 156.
magie, 79, 174 sq.; m. des images mentales, 39.
Mahâlalel (Mahaliel), 98 n., 136 n.
«mainteneurs du Livre» (Imâms), 109.
Maître Eckhart, 246.
Maitreya, 36.
Majlisî (Moh. Bâqir), 314-316, 326.
Majnûn et Layla, 203 sq. 218, 235.
malakût, 15, 19, 24, 51 n., 166, 168, 212, 220, 233, 240, 248, 254 sq., 271, 274-278, 281-284, 297, 304, 305; m. supérieur, 111, 212, 289; m. inférieur, 212.
mandala, 39.
Mani, 313.
manichéisme, 36, 211, 245, 313.

manifestation (épiphanie), 59 sq., 72, 202, 317, 322, 326, 338, 348.
maqâmât, stations, demeures théophaniques, 194-197, 199, 201 sq., 263.
Marco Polo, 282.
mariage céleste, 84, 94.
Marie de Magdala, 155.
ma'rifat (cf. gnose), 144, 149, 252.
Marx (J.), 211 n.
Maryam, mère de Jésus, 148-150, 153-157, 161 n., 169, 289, 294, 316.
masculin (le), 84, 90, 92 sq., 156.
matérialité immatérielle *(spissitudo spiritualis)*, 17.
matière, 191, 263-265, 268-271, 273; m. subtile spirituelle, *mâddat 'aqlîya*, 256, 263, 274, 281.
matin de la prééternité (le), *sobh al-azal*, 184.
Matûshalah, 136 n.
mazdéisme, 245, 346.
mazharîya, fonction épiphanique, 51.
Mekke (la), 37, 41.
mélange (état de), *gumečišn*, 346, 350.
Melchisédek, 136 n., 146, 192, 263.
mémoire extérieure, 86.
Mémorial de Sainte-Hélène (le), 178.
mère spirituelle *(mâdar-e rûhânî)*, 153.
Merkelbach (R.), 223, 224 n.
mésocosme, *hiérocosmos*, *'âlam al-Dîn*, 111, 114 sq., 142.
métahistoire, 65, 100, 117, 159, 169 sq., 176, 178 sq., 240, 266, 269, 295, 304, 306, 314.
métamorphose, 181.
metanoïa, conversion, 82.
métaphysique, 73 n.; m. de l'Être, 173 sq., 260; cf. shî'isme, ismaélisme.
Methuselah, 98 n.
Michaël (archange), 135 n., 321, 329 sq.
microcosme, 111, 114.
Mîm (lettre), 338 sq.
mimêsis, cf. *hikâyat*.
mi'râj, assomption céleste du Prophète, 28.
Mirât al-Anwâr, de Abûl Hassan Ispahânî, 108 n.
Mîr Dâmâd, 313, 332, 341, 342, 358 n.
miroir, 18.
Miséricorde universelle, *Rahmat kolliya*, 184-186, 188, 264, 267; épiphanie de la M., 326, 348.
Mobâhalat (ordalie), 324.
Mobâraka (al-), la Cité bénie, 37.
modus essendi, intelligendi, 46, 63, 68.
Mohammad, Prophète de l'Islam, 78, 112 n., 117, 121, 148, 313, 322 sq., 326, 336 sq., 339-341, 344; «Sceau de la Prophétie», 315, 318-320, 330 sq., 333, 337, 339, 355.
Mohammad al-Bâqir, Ve Imâm des shî'ites, 107, 125 n., 187, 218, 242 sq., 259, 261, 334.
Mohammad al-Qâ'im al-Mahdî, XIIe Imâm des shî'ites, 110, 112, 137, 161, 179, 189, 197, 241, 286, 301, 306 n., 312-314, 316 sq., 320 sq., 323-327, 329-331, 333-336, 338-340, 342-346, 349-352, 354 sq., 357 sq.; «Sceau du Sceau», 336.
Moi (le) authentique, 88; — spirituel, 200; — céleste, 293; — illusoire, 87, 102; — à la seconde personne, 9.
Moïse, 62, 66, 101 n., 102, 117, 119 n., 121, 143 n., 148, 153, 189, 234, 325, 352.
molk, monde sensible, 240, 276.
monadologie, 61, 86.
monde des éléments, 114; m. extérieur, 252; m. intellible, 289; m. créaturel, 290; m. des corps matériels, 111, 220; m. des âmes, cf. *malakût* supérieur; m. du mystère, *'âlam al-ghayb*, 214; m. spirituel, 254, 263, 307; cf. *molk, malakût, jabarût, 'âlam al-mithâl*, m. céleste angélique, des Esprits, infernal, 49, 51.
Mont Saint-Michel (le), 232.
Mont-Salvat, 36.
More (H.), 17.
Morus (T.), 10.

Mostansir bi'llah (al-), VIIIe Khalife fâtimide, 113.
Mostajîbûn, les néotphytes, term. ismaélienne, 135 n., 142, 144, 146.
mundus imaginalis, 7 sq., 17-19, 21 sq., 24 sq., 27, 36, 80 n., 296; cf. *'âlam al-mithâl*.
Mûsâ al-Kâzem, VIIe Imâm des shî'ites, 112, 150.
mystique (sentiment), 87.
mythe, opposé à histoire, 19, 26 n., 65, 78, 81.
mythologie, 62.

N

Nag-Hammadî, 311.
Nâ-Kojâ âbâd, « Pays du Non-Où », 8, 10-13, 16, 21, 25, 27, 30, 80 n.; cf. climat (huitième).
Nahj al-Balâgha, 130 n.
naissance spirituelle, *wilâdat rûhânîya*, 66, 68, 72, 81, 153, 157; = régénération spirituelle, 81.
Narkès (princesse), 323 sq., 345.
Nâsir-e Khosraw, 109, 127 n., 135 n., 274 n., 337.
Nâsiroddîn Tûsî, 79 n.
nass, investiture, 149.
nature, 42 sq., 129, 133, 176-178, 254 sq., 270, 272, 283 sq., 296; n. célestielle, 86, n. pensante, 268 sq.; n. vivante, 270 sq.; n. vivante célestielle divine, 270 sq., 273, 283; n. vivante célestielle spirituelle, 270 sq.
Nature parfaite (la), *al-tiba' al-tâmm*, 291, 293, 309.
Néoplatonisme, 42, 50, 291, 293.
Nietzsche (F.), 308-310.
Noé, 46, 67-69, 78, 98-102, 107, 116 sq., 121, 125 n., 136-138, 141-145, 147 sq., 160 sq.: l'homme-Noé, 102 sq., 105 sq., 139, 158.
Noms (sciences des), 123.
Noms divins, 181, 194, 197 sq., 200, 239, 256 sq.
Noqabâ', douze princes spirituels, 126 sq., 143 n., 145.
nourriture suprasubstantielle, 36.
nouvelle naissance, cf. naissance spirituelle.
Nûr 'Alî-Shah, 24.
Nyberg (H.S.), 343.

O

Occident, 24, 27, 134, 167, 169, 200 n., 221, 227, 259, 288, 295, 303, 349, 353, 358.
Occultation du XIIe Imâm, *ghaybat*, 110, 215, 254 sq., 321-323, 326, 340, 355 sq., o. mineure, 29, 197 n., o. majeure, 29 sq.
octaves d'univers, 46.
Œtinger (F.C.), 72.
Ôhrmazd, 205; lumière d'Ô., 344.
okhêma, véhicule, 271.
ontologie, 39, 182.
opération (divine), 185.
Oracles chaldaïques, 281.
ordre simultané, successif, 71.
organisme physique, 95; — spirituel, 50, 54, 56, 75, 145.
Orient (spirituel), 74, 168-170, 178-180, 204 sq., 211, 213, 216, 218, 220-222, 224, 227, 231, 234, 323; O. mineur, majeur, 168; O. moyen, 168, 207; Livre de l'O., 179.
orientale (connaissance), 168, 188, 193, 201, 204, 222, 231.
Origène, 279 sq.
origine, 180, 213, 354; cf. *Orient*.

P

palingénésie, 14, 274.
Pananthrôpos, 119; cf. Adam primordial.
Paracelse, 24.
Paraclet, 131, 159, 161, 311-322, 324, 326-329, 331 sq., 334-340, 345 sq., 353 sq., 357 sq., premier P. (Christ), 321, 329; second P., 329; grand P. (Michaël), 321.
paraclétique (fonction), 321.
paraclétique (philosophie), 332, 345, 352 sq.

Paradis, 34, 36, 46, 68, 74 sq., 81, 87 sq., 98, 102 sq., 121 sq., 128, 134-136, 220, 287; jardin du P., 85, 87 sq., 92, 96 sq., 121, 128, 134, 142.
pardon divin (le), 141.
Parole (la), 62 sq., 66, 68-71, 75, 77 sq., 81, 84, 100 n., 132, 134, 138, 171; procession de la P. divine, 72; réalités intérieures de la P., 86.
Parsifal (Parzival), 169, 179, 207, 212; enfances-Parsifal, 208; *Parzival* (œuvre), 213; *Parsifal* (R. Wagner), 179.
Pasteur d'Hermas (le), 275.
Patyâra, 342 sq.
paulinisme, 77.
paysages célestes, 69.
pèlerin spirituel (le), 15, 32 sq., 35, 38, 179, 244, 293.
Pèlerin chérubinique (le), 257 n.
pèlerinage, 252 n.
perception imaginale (imaginatrice), 15 sq., 23, 28, 240; p. spirituelle, 47, 50, 66, 69, 74, 85, 86; p. spirituelle directe, 76, 100, 103 sq., 135; p. céleste, 75, 85; p. angélique, 87; p. des symboles, 76, 121; p. sensible, 26, 38, 48, 64, 74, 212, 240; degrés de p., 58; p. vécue, 91.
père spirituel, 156;
Persépolis, 164-166.
personne, 52; p. théophanique, 240, 304.
Personnes de lumière, *askhâs nûrânîya*, 191, 240, 248, 256, 262.
phénoménologie, 39, 46, 176, 317; ph. de la conscience angélique, 57 sq.; ph. de l'Esprit, 286,; ph. religieuse, 358.
philosophie prophétique, 109, 129, 168, 312.
physiognomonie, 49.
physiologie subtile, 74; — de l'homme célestiel, 104.
physique, 73 n.
Platon, 266.
platoniciens de Cambridge, 281.
platonisme, 281.
plérôme archangélique, 115, 119.
plérôme suprême, 319, 353.
Plotin, 19, 248, 290.
Poimandrès, 222.
Point Oméga, 27.
Pôle, *qotb*, = *qibla*, 237, 240, 246, 248 sq., 251 sq., 258, 276, 298 sq., 310, 345, 356; P. de l'âme, 276 sq., 294 sq.; P. des Pôles, 30, 241; = XII[e] Imâm, 110; P. mystique du monde, 36, 254 sq., 305, 309, 340; P. céleste, 178, 207, 213.
polarité, 237, 258, 261, 270, 274, 276, 280, 284, 287, 302 sq.; fonction polaire, 237, 239, 241; dimension polaire, 238, 255, 258, 274, 281 sq., 309.
pouvoir-être *(imkân)*, 182, 189 sq., 195 n.
présence, 168; p. divine, 94, 106.
Présences dominatrices, 171, 174 sq.
presqu'île des shî'ites (la), 31 sq.
Prêtre Jean (le), 213.
prière cosmique (la), 252.
Principe (le), *mobdi' (al-)*, 114, cf. *hyperousion*.
principe divin actif (le), 88, 90-93, 249, 339, 347, 349 sq.
principe spirituel, 56.
Proclus, 306 n.
profanation du sens, 72, 103.
prophète, 15, 23, 29, 43, 112 sq., 117 sq., 120 sq., 127, 132, 136 n., 140-143 n., 146, 148 sq., 152 sq., 155-158, 241, 244 sq., 288, 291, 312, 320 sq., 329 sq., 337 sq., 340, 356; p. envoyé, 44, 109, 138, 152; p. - Imâm (couple), 153; dernier p., 167; histoire des p., 45; *Verus Propheta*, 148, 315, 337.
Prophète (le), Mohammad, 110, 149-151, 155, 239, 241, 249, 314, 322-324, 335, 337; cf. Mohammad.
prophétique (style), 64, 69.
prophétie, 109, 117, 121, 130, 149, 156, 240 sq., 289, 291, 293, 330, 333, 336, 338, 347-356; cycle de la p., 78, 137, 140, 153, 156, 312, 322, 330 sq., 337, 352; p. universelle, 323, 330; p. législatrice (clôture de la), 159; religion prophétique unitaire, 150.

prophétologie, 315, 318 sq., 321, 336; p. islamique, 29, 43, 109, 148, 240 sq.; p. judéo-chrétienne, 126 n., 148 sq., 337; p. shî'ite, 148 sq., 151, 306 n., 317, 320, 334.
proprium, ipséité, *Selbstheit*, *self-hood*, 90-93, 97 sq., 102, 132.
prosôpon, cf. Face.
Protoktistos, Premier-créé, 9, 353; cf. *haqîqat mohammadîya.*
psychologie, 56.
Ptolémée, 17.
Puech (H.C.), 279 n., 282.
puissances ahrimaniennes, 208.

Q

qadar, *qazâ*, 266.
Qâf (montage de), 9-12, 14, 40, 207, 220, 222, 226, 234.
qalam (al), 135 n.; cf. Intelligence (première).
Qâ'im (al), 194 sq., 320, 322, 325, 330, 338, 340, 344; cf. Mohammad, XII[e] Imâm.
Qâzî No'mân, 116, 119, 120 n., 122 n., 126, 128, 134, 137 n., 140-142, 144, 148 n., 151, 155, 158.
Qâzî Sa'îd Qommî, 181, 199 n., 240 n., 241-245, 248 sq., 251-254, 257 sq., 277, 282-294, 296, 310.
qiyâmat (al), résurrection, 78, 99 n., 112.
Qiyâmat al-Qiyâmât, la Grande Résurrection, 113, 137.
Qorân, 30, 44-47, 107, 109, 112, 117 sq., 120, 133, 137, 146, 149, 151, 155, 159 sq., 205, 218, 239, 335, 338, 355; Q. éternel, 111.
qorâniques (citations), d'après éd. Flügel, 2/28: 122; 2/29: 123; 2/33: 130; 2/35: 134, 289; 2/57: 143 n.; 2/109: 244; 3/17: 251; 3/30 ss.: 153 n., 154 n., 155; 3/48: 319; 3/54: 324; 4/1: 125; 4/156: 157, 286, 319; 5/110 ss.: 154 n.; 5/112-114: 157; 7/20: 131, 7/21: 132, 133, 134; 7/23 sq.: 134; 7/26: 132; 7/171: 266; 8/17: 195 n.; 9/42: 328; 10/105: 249; 11/29: 138; 11/38: 139; 11/40: 139, 142; 11/41: 139, 142: 11/42: 142, 143; 11/43: 143; 11/44: 143, 144; 11/45: 145; 11/46: 146; 11/48: 144; 11/50: 147; 14/31: 325; 16/62: 199 n.; 18/89: 323; 19/16: 169; 19/20: 156; 20/115: 130; 24/35: 348; 24/40: 348; 28/88: 199, 242, 243, 251; 30/26: 199 n.; 38/71-74: 122; 38/75-77: 124; 42/9: 199; 53/3-4: 320 n.; 53/14: 287; 57/12: 128 n.; 57/26-27: 148; 61/6: 316; 69/1-8: 217; 71/5-10: 141; 71/22: 139; 71/24: 139; 71/27: 147; 72/18: 252; 82/5: 217; 84/3-5: 217.
Qotboddîn Ashkevarî, 313, 341-345, 358 n.
Qotboddîn Râvandî, 315.
Quatorze Immaculés (les), *Čahâr-deh-Ma'sûm*, 29, 110 sq., 191 sq., 196 sq., 239 sq., 244 sq., 256, 262, 272 sq., 353.
quatre (chiffre), 140.
quatre sens de l'Ecriture (les), 44.
quiddité, 249, 293: q. première, 265, 267; q. seconde, 266.
Qumrân, 311.

R

rabb, *marbûb*, seigneur et vassal, 257 sq.
rabb al-nû' al-insânî, seigneur de la réalité humaine, 289, 291 sq.
rachat, 77.
Rajab 'Alî Tabrîzî, 181.
rationalisme agnostique, 87.
Râ'yeqa (al-), la Cité limpide, 37.
Ravaisson (F.), 176 n.
réalisme spirituel, 263.
réalité prophétique éternelle, cf. *haqîqat mohammadîya.*
réalité spirituelle, 13.
rébellion contre l'histoire, 177 sq., cf. histoire.
récital, 165, 181, 185, 191, 193, 195, 197, 201-206, 215, 217, 226, 234; cf. *hikâyat.*
récitateur (le), *al-hâkî*, 165, 186-188, 192 sq., 195, 202-204, 206, 211, 214, 218, 226.
récit d'initiation (le), 34 sq.

Récit du voyage à l'Île Verte (le), 28.
récit visionnaire (le), 18, 24.
réel (le), 25-27.
régénération, 82, 105 ; cf. naissance spirituelle.
règnes naturels (animal, végétal, minéral), 51.
religion (la), *al-dîn*, = dimension de lumière de l'être, 242 sq., 250 sq., 253.
religion (la) positive, cf. *sharî'at* ; — légalitaire, 129 ; — prophétique, 43.
Religions du Livre (les), 326.
représentation (la), 66, 75 sq.
respiration intérieure silencieuse (la), 74, 86, 104.
res religiosa, 126, 299.
résurrection, 15, 78, 131, 148 n., 150, 169, 337 ; jour de la r., 272 ; r. mineure, 350 sq. ; r. majeure, 350 ; cf. *qiyâmat*.
retard d'éternité, 119 ; mise en retard *(ta'khîr)*, 136, 147.
rêve, 27, 88.
révélation (la), *al-tanzîl*, 102, 131, 138, 148, 150, 240, 280 sq., 303, 312, 321, 329, 335, 339, 353 ; r. prophétique, 18, 45, 73 n., 88, 151, 240 sq., 248, 320 ; r. du Livre, 107 ; r. historique, 304.
rêverie sociale et politique, 28.
Rhapsodies (de Liszt), 171, 174, 176-179, 185, 234.
rituel symbolique, 18.
Rocher d'émeraude, 207.
Rois mages (les), 282.
Rostam, 210, 219, 224 sq.
Rozanov (V.), 296 sq., 299 sq.
Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, 160, 203 n.
Rûmî (Jalâleddîn) ; 283.

S

Sabéens, 212.
sacré (le), 103.
Sadroddîn Shîrâzî, dit Mollâ Sadrâ, 14, 17, 20, 22, 23, 51, 55 n., 86 n., 108 n., 119 n., 128, 134 n., 136 n., 160, 183, 249, 261, 281, 290 n., 355 n.
Sâfiya (al-), la Cité sereine, 37.
Sages de l'ancienne Perse (les), 167 sq., 175 sq., 187, 205, 228, 231, 313, 327, 332.
Sagesse (la), 56, 75 sq., 83, 92, 94, 96 sq.
Saint des saints (le), 71.
sainteté (la), 72.
Salmân le Perse (Salmân Pâk), 167.
Sâm, 223.
Sanâ'î, 167.
Saoshyant (le), 208, 210, 313 sq., 327, 336, 341-343, 345 sq.
Sarras (cité de), 211-213, 218, 234.
Schelling (F.W.), 276, 357.
Schleiermacher (F.), 161 sq.
Scholem (G.), 353 n.
Science des Sciences (la), 61.
Science-fiction (la), 21, 27.
Science intérieure, 123 sq., 130.
Sciences traditionnelles, 101.
sefirot (les), 353.
Seigneur (le), 58-61, 68, 72, 74, 76-78, 82, 85, 87 sq., 91-93 n., 94, 100 n., 106, 122, 125 n., 126.
Semnânî ('alaoddawleh), 112 n., 160.
sens, 15 sq., 22, 102, 107 ; s. psycho-spirituels, 16, 18 ; s. imaginatifs, 23 ; s. de l'esprit, 54 ; sens naturel, 52, 66-68, 70-72, 76, 79, 99 sq., 114 ; s. spirituel, 52, 63, 65, 70-72, 76, 80, 88, 99, 116, 135, 158, 320 ; s. célestiel, 52, 70 sq., 76 ; s. historique, 63 ; s. intérieur, 66-69, 81, 86, 112, 114, 254 ; facultés sensibles, 24.
séparation (état de), *vičarišn*, 346.
Sept (chiffre), 113, 118, 134 n., 140.
Séraphiel (archange), 135 n.
Serpent (le), 95 sq.
Seth, 98, 136, 334.
Seuil (le), *al-bâb*, 89 sq.
Sha'bân (mois de), 35.
Shahâdat (la), 118, 140, 158, 186.
Shamsoddîn (Sayyed), petit-fils du XIIe Imâm, 34 sq.

Sharî'at, loi, religion positive, 109, 113, 123, 127, 132, 138 sq., 141, 144-146, 152, 242 sq., 316, 319 sq., 330, 333 sq., 337 sq., 340, 349, 351 sq. 356; Sh. éternelle, 317.

Shaykh al-ghayb (maître intérieur), 289.

shî'isme (le), 25, 28 sq., 37, 51, 68, 72, 109 sq., 129, 148-151, 159, 181, 188 sq., 198, 220, 237, 246, 248, 252, 254, 291, 296, 300 sq., 306 n., 313, 333, 341; théosophie du sh., 29, 151 sq. 160, 180, 182, 199-201, 213, 238, 243, 245 sq., 251, 259, 274, 276, 281 sq., 284, 294 sq., 299, 305, 309, 323, 336, 340, 357 sq.; littérature du sh., 30, 174; métaphysique du sh., 196; christologie shî'ite, 150; calendrier liturgique du sh., 35.

shî'isme dudodécimain, 45, 108, 110, 112, 114, 119 n., 131, 149, 179, 237, 320.

shî'isme septimanien, cf. Ismaélisme.

significatio passiva, 182, 194, 257.

Silencieux (le), *al-Şâmit*, = l'Imâm, 152.

similitude divine, 84, 98 n.

Simon Pierre, cf. Pierre (apôtre).

Sîmorgh, 196, 219-223, 225-227.

Sinaï mystique (le), 293.

Sirr al-robûbîya, Secret de la condition divine, 302, 309.

Siyâvakhsh (prince), 163, 206, 207.

Siyâvakhsh à Persépolis (film), 163.

slavophiles (les), 228.

social (le), 103.

socialisation de la chose religieuse (la), 30.

sociologie, 161, 168, 233.

sodalité ésotérique, 115, cf. *da'wat*.

Sohravardî (Shihâboddîn Yahya), Shaykh al-Ishrâq, 8, 11-13, 17 sq., 20, 25, 33, 40, 50 n., 51, 164, 166-169, 175, 179, 187 sq., 196, 204, 206, 209, 211, 213-215, 217-222, 225 sq., 229, 231, 234 sq., 249, 254, 258, 277, 281, 290-293, 299, 312-314, 327-332, 342, 353; *l'Archange empourpré*, 9 sq., 219, 220 n., 222, 224 n., 234, 290 n.; *le Livre des carrefours et entretiens*, 14, 205 n.; *Tablettes dédiées à 'Imâdoddîn*, 205 n., 217 n.; *La Langue des Fourmis*, 205 n., 215; *le Récit de l'exil occidental*, 33, 224, 226, 293; *le Livre des temples de la lumière*, 328-332; *le vademecum des Fidèles d'amour*, 10; *le Bruissement des ailes de Gabriel*, 10; cf. *théosophie orientale (livre de la)*.

Soi (le), *dhât*, ipséité, 201, 263; amour de soi, 97 sq.; s. infernal, 91; s. intime, 92-94, 127, 294; Soi-même céleste, 91, 250.

soleil spirituel (le), 54 sq., 60, 216, 224.

Soloviev (V.), 299.

Sophia (la), 93, 110, 132 n., 214, 264; couple sophianique, 94.

souffle de vie (le), 145.

soufisme, 129, 160, 238, 333.

Soure de la Vie (la), 9, 34, 36, 209 sq.; sources de la Lumière de gloire, 205.

sphères célestes (les), = *Qâf*, 9; IXe sphère, 12, 15, 19.

spirituel (le), 58, 64, 75, 103, 214; = mystique, 44, 46, 245.

structure triadique (chez Swedenborg), 70-71.

styles de la Parole (les quatre), 63-66; style historique, 66 sq., 100; s. symbolique, 100.

substance corporelle, spirituelle, 21.

Sujet actif, 87, 204.

Suzuki (D.T.), 45 n.

symbole, *mathâl*, 25, 36, 38, 42, 48, 55, 57, 62, 65, 75 sq., 89, 100-102, 104 sq., 109, 118, 120, 122, 125, 130, 132 sq., 138-140, 142, 146, 158, 220; s. suprême, *al-mathâl al-a'lâ*, 199 sq.; symbolisé, *mathûl*, 109.

symbolique (fonction), 54.

symbolisation, 305.

symbolisme, 96, 223.

Synaistêsis, hiss moshtarik, 23.

Swedenborg (E.), 20, 44-51, 53, 56-65, 67 sq., 70-72, 78, 80, 83, 86-90, 93 sq., 100, 102, 104, 107,

111, 114, 117, 120 sq., 127-130, 132, 137, 140 n., 145, 151, 160; lexique de S., 67; théosophie de S., 73; Ciel swedenborgien, 82; anthropologie de S., 83, 115; hiérarchies spirituelles de S., 83; exégèse swedenborgienne, 86, 101, 128, 145, 147.

T

ta'lîm, enseignement initiatique, 123.

tanzîl, 109; cf. révélation.

taqîyeh, cf. discipline de l'arcane.

taqwâ, vigilance, 290, 293; *Logos* de la vigilance, 292.

Taṣawworât, livre de N. Ṭûsî, 79.

taṣwîr et *tamthîl*, configurer et typifier, 23.

ta'wîl, herméneutique spirituelle, 43, 45, 111, 122, 128, 129 n., 135, 140 n., 142, 148, 151 sq., 167 sq., 180, 187, 205, 216, 227, 315, 320 sq., 329-331, 334 sq., 339, 351.

ta'yîd, inspiration divine, 130, 134, 135 n., 156.

tawḥîd, 117, 197, 199, 204 n., 238, 246, 273, 287, 305; t. ontologique, 334 sq.; cf. temple.

témoin (le), *al-shâhid*, 186.

temple, 34, 71, 125 n.; t. céleste, 42, 125 n.; t. de lumière de l'Imâm, 58, 115; t. du Seigneur, 86; t. du *tawḥîd*, 191, 204 n., 273.

temps (le), 24, 43, 53 sq., 284, 354; t. existentiel, 302, 352, 354, 356; t. de la prophétie, 349; t. de la *walâyat*, 349; t. réversible, 106; t. quantitatif, 106; t. musical, 172; t. cyclique, 314, 337, 340; succession des t., 80; t. = états, 81; *quantum* de t., 284; interversion du t., 174 sq.; revirement du t., 204, 338, 340, 350.

Temps cyclique et gnose ismaélienne, 58 n., 121 n., 126 n.

ténèbre (la), ténèbres (les), 55 sq., 82, 87, 90, 99, 124 n., 178, 223, 312, 346-348, 350.

Terre (la), 99, 105, 135, 146, 177, 290, 296 sq.; terre de lumière, 283; t. primordiale, 185; t. spirituelle, 135; nouvelle terre (la), 79.

Thabor (mont), 278; lumière du Th., 281.

théoandrie, 238 sq., 259, 265, 270, 274, 295, 300, 302 sq., 307.

théogonies, 18.

théologie, 78, 158, 160; — apophatique, 181, 239, 245, 257, 260, 305; — comparée, 247; — chrétienne, 181, 198, 238; — évangélique, 77; — des églises officielles, 77, 281; — judéo-chrétienne primitive, 148; — shî'ite, 198, 240; — islamique, 238; — positive, 257, 305.

Théologie dite d'Aristote (la), 19, 290; cf. Plotin.

théophanie, et relation théophanique, 51, 60, 200, 239, 244, 246, 253, 257, 279-281, 284, 286, 298, 303 sq.; t. éternelle, 29, 58 sq.; t. primordiale, 118, 191, 196, 239 sq., 347; fonction théophanique, 129; forme, figure théophanique, 194, 245, 247 sq., 256, 269 sq., 275, 284, 287, 295; demeure théophanique, 194.

théosophie, 44, 49, 77, 114, 295; t. de l'Islam, 14, 28, 60, 180; t. ismaélienne, 59, cf. ismaélisme; t. mystique, 15, 18, 52, 159, 187; t. comparée, 247; t. de l'Occident, 20, 299, 302; t. traditionnelle, 27, 282; t. de l'histoire, 306 n.; t. eschatologique de l'ancien Iran, 210.

Théosophie orientale (livre de la), Kitâb Ḥikmat al-Ishrâq, de Sohravardî, 18, 164, 168, 175, 205, 214, 216, 254 n., 291, 327, 342, 353.

théurgie, 255.

Titurel, 213, 216.

topographie visionnaire, 8, 11, 13, 21, 28, 30, 51, 53, 89.

Tora (la), 126 n., 323.

Tor-nan-Og, 36.

tradition, 188, 193, 234.

transfiguration, 275, 278, 280, 283, 296.

transmutation, 22, 227.

Trésor caché (le), 184 sq., 196, 303.

triade, corps-âme-esprit, 15; naturel-spirituel-célestiel, 70; *sarx-psychê-pneuma,* 276; Beauté-Amour-Tristesse, 10.
tribus (les dix), 79.
Trilogie ismaélienne, 43 n., 58 n., 108 n., 113 n., 116 n. — 121 n., 123 n., 126 n., 130 n., 134 n., 136 n., 143 n., 159 n., 181 n., 262 n., 277 n., 300 n.
Trinité (la), 151, 354 sq.
Tristan et Yseult, 203.
Trône (le), *al-'arsh,* 111, 124 n., 125 n., 324.

U

univers spirituels, 52, 108, 110, 256.
Urgrund, 308; cf. abîme divin.
utopie, 7, 10 sq., 13, 25, 27 sq.

V

Veilleurs (les), 72.
Verbe (le), 202; cf. *kalimat.*
Verbe divin (le) = *kalâm Allah,* 111, 134 n., 157, 171, 178 sq.
Vérité (la), 75; V. spirituelle, littérale, 157.
Verus Propheta, cf. prophète.
Vierge-mère, 150.
Villiers de l'Isle-Adam, 39.
Vishtaspa, 219, 224.
vision, 52, 57, 62, 64, 79 sq., 88, 94 sq., 174, 233, 254, 256, 298; v. corporelle, 55; v. événement, 22; v. imaginative, 18; v. intérieure, 77; «v. dans l'Esprit», 80, 106; v. théophanique, 279, 298, 303.
visionnaire (état), 101, 207.
volition résolue (la), *al-irâdat,* 266.
Volksgeit, 167.
volonté, 56, 75, 83 sq., 92 sq., 99; v. de puissance, 94, 138.
Volonté foncière (la), *al-mashî'at,* 184-186, 188-190, 193, 195 n., 198, 204, 260 sq., 263, 266, 272, 276.
Vrai (le), 57, 84 sq., 88, 94, 97.
Vue imaginative (la), 23.

W

Wagner (R.), 179.
wahdat al-wojûd (al-), 181.
walâyat (al-), qualification spirituelle des Imâms, 109, 240 sq., 248, 251, 286 sq., 306 n., 330, 333, 336, 338, 340, 344, 347 sq., 350-352, 354-356; w. absolue, 184, 241, 262, 287; w. universelle, 323, 353; cycle de la w., 312, 322, 331, 337, 352; Sceau de la w., 333, 336, 338 sq.; Sceau de la w. mohammadienne = XIIe Imâm, 331, 333 sq., 338; Sceau de la w. universelle, 333 sq., 336.
Wirklichkeit, 262.
Wolfram von Eschenbach, 169, 213.

Y

Ya'qûb, 10.
Yahya (Osman), 332, 333 n.
yeux de chair (les), 55.
yeux du cœur (les), 283.

Z

Zacharie, 152-155, 157.
zâhir (al-), l'extérieur, l'exotérique, 12, 29, 43, 60, 72, 98, 114, 121-123, 125, 128-132, 138 sq., 141, 143 n., 145, 148 sq., 240, 244, 252, 271, 293, 306, 312, 333, 335, 347, 349, 352; exotéristes, 146.
Zâhera (al-), la Cité qui a l'éclat des fleurs, 37.
Zâl, 210, 219, 222-225, 227.
Zervan, 348.
Zervanisme, 346 sq.
Zodiaque (le), 119 n.
Zoroastre, 205 sq., 208, 219, 224, 227, 336, 341-344; Perse zoroastrienne, 166; foi zoroastrienne, 205; angélologie zoroastrienne, 291, 293, 327.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 5

Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal 7

I. « Nâ-kojâ-Âbâd » ou le « huitième climat » 8

II. L'imagination spirituelle 22

III. Topographies du « huitième climat » 28

Herméneutique spirituelle comparée 41

Prologue : Du projet d'une herméneutique spirituelle comparée 41

I. L'herméneutique spirituelle chez Swedenborg 47

1. La théorie des correspondances 47

2. Les principes de l'herméneutique spirituelle 62

3. Les Âges de l'humanité 73

4. L'*hexaêmeron* de la Création de l'homme spirituel 81

5. Le sens spirituel de l'histoire d'Adam 88

6. Le sens spirituel de l'histoire de Noé 99

II. Gnose ismaélienne 108

1. De l'herméneutique shî'ite et ismaélienne 108

2. Sens ésotérique de l'histoire d'Adam 119

3. Sens ésotérique de l'histoire de Noé 136

4. Christologie ismaélienne 151

De l'épopée héroïque à l'épopée mystique 163

I. Du principe d'arrachement comme opposé au principe de causalité 163

II. De l'Acte créateur comme absolution de l'être, ou de l'être absolu comme être absous du néant 181
III. Du retour à l'« Orient » comme finalité du Récital mystique 205
1. Le « Récit du Graal » chez Sohravardî 205
2. La mort d'Esfandyâr 219
IV. De l'iranisme et du monde hiératique.... 227

Face de Dieu et Face de l'homme 237
I. L'Imâm comme Face de Dieu et Face de l'homme 237
II. Imâmologie et adamologie 259
III. L'Imâm comme *pôle* de l'âme 277
IV. Aspects de la théoandrie 295

L'idée du Paraclet en philosophie iranienne........ 311
I. *Status quaestionis* 311
II. Les traditionistes shî'ites 314
III. Sohravardî (ob. 587/1191) et les Ishrâqîyûn 327
IV. Ḥaydar Âmolî (ob. post 787/1385) 332
V. Ibn Abî Jomhûr Aḥsâ'î (ob. post 901/1495) 336
VI. Qoṭboddîn Ashkevarî (ob. circa 1075/1664-65) 341
VII. Ja'far Kashfî (ob. 1267/1850-51) et la philosophie paraclétique 345

Origine des textes 359

Index 361

La composition et l'impression de cet ouvrage
ont été réalisées
par l'Imprimerie Chirat, 42540 Saint-Just-la-Pendue



Achevé d'imprimer en février 1983
N° d'édition 9738. N° d'impression 5702
Dépôt légal mars 1983

IMPRIMÉ EN FRANCE

Peut-être la réflexion contemporaine néglige-t-elle un peu trop les indications serrées, exigeantes, de l'analyse historique. «Idées et Recherches» rassemblera, confrontera : d'une part des travaux de grande importance, certains fondamentaux et inédits, dans les divers domaines de l'histoire de la conscience (évolution des concepts, arts, religions, etc.) ; d'autre part des essais plus libres, dont le souci est d'abord de frayer des voies nouvelles dans les sciences humaines, la critique des œuvres ou la philosophie de la création littéraire et artistique.

Déjà parus :

J. BALTRUSAITIS
LE MOYEN ÂGE FANTASTIQUE
ANTIQUITÉS ET EXOTISME DANS L'ART GOTHIQUE
S.G.F. BRANDON
JÉSUS ET LES ZÉLOTES
ANDRÉ CHASTEL
FABLES, FORMES, FIGURES (2 VOL.)
HENRY CORBIN
L'IMAGINATION CRÉATRICE DANS LE SOUFISME D'IBN'ARABI
HENRY CORBIN
TEMPLE ET CONTEMPLATION
ESSAIS SUR L'ISLAM IRANIEN
GEORGES DUTHUIT
REPRÉSENTATION ET PRÉSENCE
PREMIERS ÉCRITS ET TRAVAUX 1923-1952
I.-J. GELB
POUR UNE THÉORIE DE L'ÉCRITURE
ANDRÉ GRABAR
LES VOIES DE LA CRÉATION EN ICONOGRAPHIE CHRÉTIENNE
HANS JONAS
LA RELIGION GNOSTIQUE
ERWIN PANOFSKY
LA RENAISSANCE ET SES AVANT-COURRIERS DANS L'ART D'OCCIDENT
HENRI-CHARLES PUECH
SUR LE MANICHÉISME ET AUTRES ESSAIS
JEAN SEZNEC
LA SURVIVANCE DES DIEUX ANTIQUES
THÉODORE SPENCER
SHAKESPEARE ET LA NATURE DE L'HOMME

A paraître

E. GOMBRICH
L'ÉCOLOGIE DES IMAGES

Face de Dieu et Face de l'homme sont les deux partenaires de la Révélation. Comment l'Islam spirituel conçoit-il leur rapport ?
Quelle leçon la philosophie prophétique du shî'isme apporte-elle à l'intelligence des Religions du Livre ? Telles sont les questions qui dominent ce livre. Selon Henry Corbin, on ne peut vraiment comprendre l'intention profonde de l'Islam Iranien, sans procéder à une **herméneutique comparée**. Ici, on pourra lire un de ses chefs-d'œuvre en ce domaine : l'éclairage mutuel de la gnose ismaélienne et de la pensée du grand visionnaire suédois Swedenborg. Cette herméneutique serait impossible sans le **monde imaginal**, sur lequel l'ouverture du recueil fait ici le point de façon complète. Sur l'Imagination créatrice repose enfin l'**épopée mystique** qui, dans la tradition spirituelle de l'Iran, métamorphose l'**épopée héroïque**. Le livre s'ouvre sur le **mundus imaginalis** et s'achève sur le thème du Paraclet. Il est destiné, comme toute l'œuvre d'Henry Corbin, à vaincre les barrières entre la recherche métaphysique et la science des Religions.



FU 0716

130,00 FF